

كنب بالفرنسية : دكنورمراد وهب ترجمه إلى العربية : دكنورنظمي لوفتا

المذهبعندكنط

متبه بالفرنسية : دكتورمواد وهبه ترجه إلى العربية : دمتور نظمى لوفا

1948

الناشر مكنة الانجاوالمضربة ١١٠ مناه مندر إمناهم

كلمسة المعسرب

هذه الترجمة العربية هدية وتقدير ومودة إلى مؤلف هذه الرسالة: الأستاذ الدكتور مواد وهبه :

الآخ بالاختيار ، والزميل بالصدفة . .

والحق أنى وجدت قلبى بنفتح لهذا العالم المتوقد الحبى حين لقيته سنة ١٩٥٩ ، وقد أصبح زميلى بالصدفة . أسرتنى فيه شهائل تحست لها لأول وهلة حاسة زادت مع كل بارقة اكتشفها من ألميته . ثم أكبرت دأبه وتدقيقه وولاءه المحمود فى استمام « المعجم الفلسنى » ونشره ، وهو الذى وضع أساسه أستاذنا الجليل وحبيبنا المبكى عليه بوسف كرم ، الحكيم محب الحكمة بكل معنى الكامة ، فلم أكد أجد لحبى إياه وإعجابى به حدا . ثم قرأت بأخرة من الوقت رسالته الغرنسية المركزة هذه « المذهب عند كنط » ففتنتنى برشاقة مارتها الفنية وعمقها ودقتها ووضوحها ، وأنا رجل شديد الافتتان بهذا الفرب من الجال الفنى والفكرى خاصة ، فلم أملك نفسى من

المكوف على ترجمتها ، وأنا أجد لتقديمها إلى قراء العربية نشوة لاتستمد إلا من حب التوقد والألمية أصدق الحب وأنقاه .

ولـكنى لا أريد أن أخدع أخى بالاختيار وزميلى بالصدفة فى أمر هذا الحب. فمن ورائه سمة أعرفها فى نفسى جيداً: وهى حبى لنفسى وايثارها بخير الدنياكله، لا أريد أن يفوتنى منه شى.!

يقول المتنبى :

أرى كلنا يبغى الحيـــــاة لنفــه

حريصًا عليها ، مستنهامًا بها صبًا :

فحب الجبـــان النفس أورثه التقي ،

وحب الشجاع النفس أورثه الحربا !

و نةيس بقياسه فنقول :

وحب الكظيم النفس أورثه القيلى

وحب الحنى النفس أورثه الحبيب الم

وما أحسبني إلا محباً لنفسي غاية الحب ، وكل لحمة ألمهة في أحد – بعد زمانه ومكانه أو قرب – تتجاوب لها نفسي بالحيوز العظيم الذي قد يصل إلى التوله : فكأني أعيش في حؤلاء على

اختلافهم حيوات لا تعمى ا أعيش فيهم ، وإن لم أعش بهم ا ولعل ما يعينني على هـذا أن الله أعفاني من ذلك الذي عبر عنه « البندادي » بقوله :

- إن المعاصرة حجاب ا

فما حجبت عنى المعاصرة — فيما أعلم — بارقة مضيئة أو جانباً مشرقاً فى أحد — مهما يكن موقفه منى — فإذا روحى تنتشى بما أشيم من ذلك وأجد فيه أنساً ومنفرجا وبراحا ا

أعن سذاجة قلب حبى هؤلاء جميعا حتى كأننى طفل غرير يحسب كل امرأة فى الطريق أمه وكل رجل أباه ، ويخال الناس جميعاً ذويه الأقربين ؟

ربما!

ولكنى سعيد بذلك على كل حال .

ومن آیات فرط حبی لنفسی أنی إذا انتشیت بجمهل وددت لو عمت النشوة به کل نفسی ، فتتضاعف بتلك النشوة الجمعیة نشوتی الخاصة و تزكو و تربو أيما ارباء .

فالخيركله آثرت لنفسي إذن حين قمت بترجة هذه الرسالة

القيمة . والخير أوثر لفنسي إذ أقدمها إلى مؤلفها الألمى هدية إعجاب صادق وحب مقيم . . وفاء ببعض ما أسدت قراءتها إلى نفسى من نشوة عقلية خالصة . . .

۱۰ ش ابن سینا مصر الجسدیدة ۵ من سبتشبر سنة ۱۹۷۳

نظمى لوقا

إعسشلان مسن المعسرّب

يعان المعرب تنازله عن جميع حقوقه المادية عن هـذه الترجة العربية الخاصة بهذه الطبعة وكل طبعة مستقبلة بحيث تكون جميع حقوق الطبع خالصة لمؤلف الأصل الفرنسي الأستاذ الدكتور مراد وهبه يتصرف فيها كيف شاء.

أول أكتوبر ١٩٧٣ نظمى لوقا

وإعشيلان مسن المسؤلفنب

ويعلن المؤلف أنه يوجه كل حصيلة مادية لهذه الترجمة العربية لإنشاء جائزة لطلاب وخريجي الفلسفة بالجامعات المصرية .

ويعرف المؤلف من أمر أخيه الأستاذ الدكتور نظمى لوقا أنه يسعده أعظم السعادة أن تكون هـذه الجائزة تخليداً لاسم أستاذ جيلهما ، وقدوة دارسى الفلسفة ومحبيها في كل جيل :

الأستاذ الجليل يوسف كرم

أول أكتوبر ١٩٧٣

مراد وهب

معتسدمة

منهج كسنط

كل تَلْحَفَة تبدو لأول وهلة نسقا من الحلول المقترحة لمجموع من المشكلات. ولكن كثيراً مافيل إمها في صميمها حل واحد لمشكلة واحدة، وأن كل من نفذ إلى هذه المشكلة نفاذاً عميقاً تبين ذلك له.

ومن خلال التأثيرات الكثيرة التى تعرض لها كنط ، نجده قد انساق وراء مسألة أساسية ، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها ، وهذه المسألة هى مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هى علم .

وماهو النقد 1

إنه ليس « نقد الكتب والمذاهب ، بل فقد قدرة العقل بوجه عام بالنسبة لجميع للعارف التي يمكن أن يرقى إليها مستقلا عن كل

تجربة . فهو بالتالى حل مسألة إمكان أو استحالة الميتافيزيقا بوجه عام » (١). ويقول فى مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » إن النقد هو الإعداد الذى لا غنى عنه لتقدم الميتافيزيقا المتينة من حيث هى علم (٢).

ويبدو أن كنطأولى اهتمامه بصفة خاصة نظرية المعرفة العلمية. وارتبطت عنايته على الأخص بالفيزياء ، وكتاباته الأولى من سنة ١٧٤٦ — إلى سنة ١٧٥٥ تنصب على أمور علمية .

ولكنه لايعتقد أن العلم محض تجميع وقائع . فليس ثمة علم صحيح مالم يكن ذا نسق ، ولا نسق مالم ترتبط الوقائم علم محترورية ، ذات أصل عقلى بالتالى ، بحيث يفسرها ويفسر بعضها بعضا ، وبعبارة أخرى يقتضى العلم نظاما ساميا يضع مبادى المعرفة ، أى نسقا من الحقائق القبلية . وإنما تنشى مثل هذه النسق الميتافيزيقا دون سواها ، فهى تفعل فعلها فى معانى الفهم الخالص ، التى تتجمع وتتجه كلها صوب الوحدة النسقية أو المذهبية .

ومن ثم نجد مطلب كنط، وهو تحديد المبادىء الميتافيزيةية لامعرفة تجديدا مذهبيا أو نسقيا . إن الفكر يبدأ المعرفة بالتحليل وينتهى بالتركيب. وهو حين يحلل يلتزم بالعثور على العناصر البسيطة. وحين يركب يلتزم بالعثور على كل مطلق، أى « فكرة ».

إذن فالبسيط والكل ، المعنى المجرد والفكرة ، مما الطرفان لنشاط الفكر من المبدأ إلى المنتهى.

ولابد من منهج حين نقصدى لشكلة ما .

فما هو هذا المهج؟

وما نود أن نعرضه فى هذه الدراسة هو الـكل، أى الفـكرة. ولكى نعرف منهج كنط ينبغى أن نعرض موضوع دراسة كنط لأن مسألة المرضوع.

وقد توصل كنط إلى ذلك الكشف الهام: أنه لايكفى لمعنى ما أن يكون معطيات الفكر القبلية كى يكون صحيحا موضوعيا. فالنطق حين تغرر به هذه القدرة على معرفة حقيقية قبلية ينجرف — من غير فطنة — إلى تقريرات من نوع آخر تماما، فيضيف قبليا إلى المعالى المجردة المعطاة أفكاراً غريبة بالكملية،

من غیر أن يدرى كيف وصل إلى ذلك . ومن ثم لا يكنى تحليل معطيات الفكر ، بل ينبغى نقدها .

إذن ينبغى أن نطلب إلى العقل أن « يتناول من جديد أشق المهام ، ألا وهي معرفة نفسه وإقامة محكمة تؤيد دعاواه المشروعة ، وبذلك ترفض كل الدعاوى التي لا أساس لها ، لا بقرار تعسنى تحكى بل باسم قوانينه (قوانين العقل) الأبدية الثابتة . أي حق كلة واحدة — أن ينقد العقل الخالص نفسه »(٣).

وينجم عن هذا أن موضوع الفلسفة — فى رأى كنط — ليس البحث عما إذا كان الواقع ، الذى ندركه بمـا لدينا من قوى عارفة ، موجود فى ذاته أم وجوده إنما هو بالنسبة لنا فحسب ، بل موضوعها هو أولا المعرفة لا الموجود .

وكانت الفلسفة القديمة تبحث عن الذات من جهة الموضوع . فكانت الذات عند دئذ يتم السعى إلى اكتشافها فى العالم . وقامت المسيحية بتخفيض قيمة العالم ، وأقنعت الإنسان أن نفسه وحدها هى التى تحمل العلامة الإلهية ، وانها وحدها الروحانية حقاً . وبهذا تتراءى فلسفات ديكارت وبيركلى وكنط فى صورة العودة إلى الذات ، وهكذا صارت المعرفة صادرة عن الذات .

﴿ إَذَنَ فَهُمْجُ كَنْطُ لِيسَ مُهُمَّا أَنْطُولُوجِياً .

ولـكن منهجه أيضاً ليس سيكولوجياً . فمطلب كنط ليس ملاحظة النفس الإنسانية ، فهو يصف النا كيف يضوغ الفكر الأَقْكَارُ وَيَكُونُهُمُا ﴾ على تحو مَاوْصف ذلك لنا خِون لوك . فهذا عمل وصْنَى لا يَتْكَفَّل بحل مَشْكَلَة قيمة المعرفة ، لأن التحليل السيكوثوجي يَعْوِدنا ، مُنطقياً ، إلى الْقُول بأن « موضّعة » الظواهر بواسطة المَوْلَاتُ إِنَّا هِي - ﴿ فَالْفُسُبَةُ لِي ﴿ صَرُورَةٌ ذَاتِيةٌ . وَهَذَا وَحَدُمُ لاغناء فيه ، لأنني عنذ تُذ لاأستطيع أن أقول إن الأثر مرتبط بالعلة ارْتباعًا ضرورياً . فيجب إحلال « الاشتنباط الترنسندنتالي محل التخليل السيكولوجي كي نجد القنطرة التي تجوز بنا مما هو ذا في إلى ماهو موضوعي · وفي بداية « الاستنباط الثر تسندنتالي » نص يبرر به كنط نفسه هذا التأدى أو العبور « إن جميْع الظواهر تتفق. بالضرورة مغ ذلك الشرط الصورى للحساسية علأن الظواهر لايمكن أن تبدو ، أى لا يمكن أن تكون مدركة ومعطاة تجويبياً ، إلا سهذا الشرط الصوري »(٤).

وفضلا عن هذا ، قإن كنظ لايؤسس مذهبه على التفرقة السيكولوجية التقليدية ، يين العقل والحساسية والإرادة . وإن لم يكن

ثمة شك فى أن كنط ببدأ منطلقه من التمييز بين الحساسية والفهم. ولكن هذين معنيان مجودان سيكولوجيان تحولا إلى معنيين مجودين ميتافيزيتميين. فهما قوتان لا عمل لهما إلا معرفة الأشياء من غير شائبة من العامل السيكولوجي، أو لعل الأوفق أن نقول من غير شائبة من عامل ذاتى.

فما هو هذا المنهج إذن ؟

يقول بوترو إن المهج الكنطى مهج تحليل ميتافيزيقي (٥) والتحليل الميتافيزيقي يفك المعطيات إلى عناصرها البسيطة وعندها بتوقف التحليل . ويبدأ كنط بتحليل المعطيات . ويميز تحليله بين عنصرين : مادة وصورة ، حساسية وفهم .

ولكن التحليل وحده لا يكفى ، بل يجب تفسير القيمة الموضوعية الهمانى المجردة قبليا ، وتحديدها قبليا كذلك . وهذه « ضرورة لامناص منها . قبل أن نقدم على خطوة واحدة فى مجال العقل الخالص . وإلا مضينا كالعميان ، وبعد أن نتخبط هنا وهناك ، ننهى حيث ابتدأنا من الجهالة » (٦) فأهم ما يجب أن نعنى به هو معرفة الحد (الذى يمكن أن تبلغه المعرفة) كى نضى الطريق أمام العقل ونصونه من أى خطأ .

ولكن ماذا فعل كنطكي يصل إلى هذا الغرض؟

لقد فعل كنط عين مافعله أصحاب الرياضة وأصحاب الفيزياء . يقول كنط « لقد كان موضع القبول حتى الآن أن جميع المعارف ينبغي أن تقتني أثر الأشياء ولكن في هذا الفرض جميع جهودنا ، لإقامة حكم قبلي إزاء هذه الأشياء يوسع معارفنا ، لم تفز بطائل . فلنبحث إذن عن مرة واحدة هــــل ترانا نكون أسعد حظا في مشكلات الميتافيزيقا لوأننا افترضنا أن الأشياء هي التي تقتفي أثر معرفتنا وهو مايوافق على وجه أفضل مانود تفسيره ، أعني أنه يتفق و إمكان معرفة قبلية لهذه الأشياء تقيم شيئًا ما بإزائها قبل أن تصبح معطاة لنا. والشأن في هذا شبيه بالفكرة التي تصورها كو رنيك. فعندما تبين له عجزه عن تفسير حركات النجوم التي تدور حول المشاهد ، بحث هل ترى يكون من الأفضل أن يفترض أن المشاهد هو الذي يدور ، وأن النجوم مستقرة ساكنة »^(۷).

ونظراً إلى الطريقة التي نشأت بها الرياضة والفيزياء من حيث هما علمان على يد طاليس وعلى يد جاليليو وتوريتشيللي ، استنتج كنط أن الاتفاق بين الفكر والأشياء لايفسر همكذا إذا اعتبرنا

أن الأشياء هي التي يقتفي الفكر أثرها أو يرتب أمره بمقتضاها ، بل على العكس من ذلك ، لا يمكن تصور هذا الاتفاق إلا إذا اعتبرنا أن الأشياء هي التي تقتفي أثر الفكر أو نترتب بمقتضاه (٨).

ولكن هذه الصيغ بنبغى ألا تؤدى إلى أن نعد الذات صورة مجودة ، أو قالبا محضا تكتسب الأشياء قسماته كى تندمج فيه وتتخذ صورته ، أو بمثابة مشاهد يرى العالم من خلال عدسة ملونة بحيث تتأثر جيع الأشياء بلون هذه العدسة أو الزجاجة ، فهذا القصور ليس صحيحا إلا بمقدار ما ينعت لحظة الإبتداء فى تلك العملية التى تمتد إلى أبعد من هذا بكثير ،أى المرحلة الأولى من نمو المعرفة ، وهى موقف مؤقت لا مغر من تجاوزه .

يجب حقاً أن نتلقى كى ننشى، ونسجل كى نتوسع ونفيض ولكن الأمر لا يقف عند هذا القسجيل وهذا التقبل السلبى ، و إنما هو فى الحقيقة الإستجابة والرد والإنشاء الناشط البناء . ولذا يبدأ كنط بتحليل المعانى المجردة . وهذا التحليل إنما هو تفسير لإمكان. قيام المعانى المجردة القبلية . بيد أن هذا لا يكفى ، إذ يجب ان نعرف و طريقننا فى معرفة الأشياء (الموضوعات) ، من حيث أن هذا عكن قبلياً » (١) وهذا ما يمكن أن يسمى منهج التحليل الصورى .

إن مفهوم الترنسندنتالية أقوى وأدق من مفهوم الميتافيزيقا ، الأولى (الميتافيزيقا) . وبدون الأرن الأولى (الميتافيزيقا) . وبدون الترنسندنتالية تظل الكنطية غير مفهومة . وأول ما يجب العناية به ألا نقبل أى مفهوم يحتوى على أى عنصر تجربي . ولذا يمكن القول أن فكرة الترنسندنتالية مرتبطة — وإن كان معناها ليس واحداً على الدوام تماماً — بفكرة القبلية . والترنسندنتالي هو الذي يتيح للذات العارفة أن تحدد الموضوع قبلياً .

إذن تحويل التحليل الكنطى إلى تحليل منطق خطأ فبدهى النه من طواز آخر أجل إنه عا لا شك فيه أن المنطق الخالص لا يشغل نفسه إلا بالمبادى القبلية ، ويغض الطرف هم كل محتوى المعرفة ، أى عن كل علاقة للمعرفة بالموضوع ، لا يتصدى إلى الصورة المنطقية للمعارف في علاقتها فيا يديها ، أى لصورة التفكير بوجه المنطقية للمعارف في علاقتها فيا يديها ، أى لصورة التفكير بوجه عام » (١٠) . و فلا يعنيه أن تحون للامتثالات أصوال قبلية فينا ، أو أن تحون معطيات تحريبية ، فلنطق العام يشتغل هسب بالصورة ألى عكن أن تقليما الفهم » يبد أن منطقاً كهذا لا يكفى ، لأن المعرفة في الواقع عمن أن تعليق الصورة المنطقية من غير أن تعلون المعرفة في الواقع عمن أن تعليقها الموضوع ، ومن شم الجاجة المن هناك أدني ضرورة تحتم مطابقها الموضوع ، ومن شم الجاجة المن

منطق آخر ، أو بعبارة أصح إلى نحليل آخر يصلح محكا لا كتشاف «الخطأالذى لا يصيب الصورة فحسب، بل و يصيب المحتوى أيضاً » (۱۱). وهذا التحليل هو التحليل التر نسند نتالى لا تحليل المنطق الصورى . وفضلا عن هذا فإن لفظ تر نسند نتالى لا يطابق كل معرفة قبلية بل تلك فقطالتى نعرف بها أن تمثلات معينة (حدوس ومعان مجردة) ليست مطبقة أو ممكنة إلا قبلياً ، وكيف هى قبلية » (۱۲). فمعرفة الأصل غير التجربي للتمثل وللطريقة التي يمكن بها أن يتعلق قبليا بموضوعات التجربة هى التى تستجق وحدها وصف الترنسند نتالية .

وهذا المنهج في التحليل الترنسندنتالي على كل حال قاد كنط إلى تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهي : صورتا الحدس الحسى الخالصتان – أى المكان والزمان – ومعانى الفهم المجردة – وهي الأفكار . وهي المقولات – ومعانى النطق المجردة – وهي الأفكار . فينبغي أن يبدأ بحثنا بعرض الصورتين الخالصتين للحس ، والمقولات ، كي نفسر طبيعة الأفكار أومكانتها الأبستمولوجية ودورها .

البّابُ الأول الننظيم الصّورى للمذهب

الفصّ لالأول الحسدوس والمبق ولات

ينبغى لجميع الظواهر — كى تغدو مادة للمعرفة الموضوعية — أن تـكون ممكنة الإدراك حسيا ، أى مرتبطة بوحدة الوعى .

وارتباط أشتات من الظواهر بوحدة واحدة هو « تركيب الظواهر ». فكل تركيب يفترض سلفا مبدأ تركيبياً، قاعدة مسبقة، أو بعبارة أخرى شرطا قبليا يجعل هذا التركيب ممكناً.

ويعنى كنط بالتركيب، بأوسيع معنى لهذا اللفظ، الفعل الذى به تضاف امتثلات شتى يعضها إلى بعض وتتوحد أشتاتها فى معرفة واحدة . ويكون هذا التركيب خالصاً عندما تكون هذه الأشتات غير معطاة تجريبياً ، بل قبلياً . (١٣) فالتركيب الخالص ممثلا بوجه عام يعطينا المعنى المجرد الخالص للفهم (١٤).

إذن فالمعرفة تفترض عنصرين: المعنى المجود الذى به نفكو فى الموضوع بوجه عام ، والحدس الذى به يكون هذا الموضوع معطى لنا. وما لم يوجد الحدس المعطى المقابل لهذا المعنى المجرد ، لصار هذا المعنى

المجرد فكرة من حيث الشكل ، ولكنها بغير موضوع . وما من معرفة بشيء بمكن أن تتسنى لنا بواسطته . بل إن المعنى المجرد فى هذه الحالة لا ينطبق فى الواقع على شيء. (١٥)

وبالقطع ، لا يمكن للحدس في حد ذاته أن يعطينا معرفة من أى نوع . فهو يستلزم المهنى المجرد بوصفه المكل الضرورى له . فالحدس لا يتيح الوصول إلى الموضوع المعطى ، ولكن الموضوع المعطى لا يستطيع أن يغدو بالنسبة لى موضوع معرفة بدون وساطة المعنى المجرد .

فكل حدس بالنسبة لنا فهو حسى . والحدس الحسى إما خالص و إما تجرببي. والخالص يتسم بغياب الانطباعات . والتجريبي يتسم ، على العكس ، بمجموع من الانطباعات تكشف لنا عن الوجود أو الحضور الواقعي للموضوع . وأولمها (الخالص) هو الأهم ، وهو ينحل إلى عنصرى المكان والزمان (١٦٠) . والسبب في هذا واضح ، لأن هذين يعنيان طريقتنا في معرفة الأشياء بما هي ظواهر . فهما إذن لا يضان إلا علاقة موضوع بذات ، لا ما يتعلق حقاً بالموضوع في ذاته .

والمكان والزمان ليسا انطباعين . وتحويلهما إلى انطباعين

يجعل منهما حقيقتين واقعتين لا يمسكننا معرفتهما إلا بعديا، مما يجعل ضرورة وكلية العلم الرياضي والفريائي غير مفهومتين. إذ كيف يمكنني أن أفكر أو أعقل هذه الضرورة وهذه السكلية — وهما سمتا العسلم — إن كنت لا أعرف المكان والزمان إلا بانطباعهما في ؟

ثم ينبغى ألا يغرب عن بالنا أنه لو كانت كل معرفة بعدية لل كانت إلا خليطاً هيوليا من الإنطباعات ينقضى ويتعاقب بدون شكل معين إطلاقاً. فالحسى ليس منظماً ، بل هيولى مختلط غامض. فلا يمكن من غير المكانى وغير الزمانى أن يخرج المكان والزمان .

ولكنها أيضاً ليسا معنيين مجردين. فما المعنى المجرد ما لم يكن تمثلا عاماً ، أى تمثلا بمكن أن تتعلق به أو تندرج تحته أشياء محسوسة كثيرة العدد؟ والمكان والزمان ليسا تعميمين، بما أن الزمان لا يمكن تصوره إلا من حيث هو جزء (آن) من زمن واحد متصل في مجموعه، والأمكنة لا يمكن تصورها إلا من حيث هي أجزاء من مكان واحد متصل.

وبما أنهما ليسا انطباعين ولا معنيين مجردين، فهما حدسان

حسيان خالصان ، أى صورتان قبليتان للحساسية ِ.

ولكن ما هو معنى لفظ الحدس الحسى الخالص ؟ إن هذا الحدس يعنى لدى كنط أنه حدس مستمد وليس حدساً منشئاً ، فهو بالتالى ليس عقلياً ، كذلك الحدس الذى يبدو أنه لا يخص إلا الموجود الأسمى ولا يخص موجوداً يعتمد على الموضوع (١٤٠) من حيث أن ذلك البنوع من الحدس (الذى يحص الموجود الاسمى) يخلق الموضوعات التي يحدسها ، إذن فإلخلق والمعرفة الحدسية متآنيان متلازمان بالإطلاق في الله ، بمعنى أن الله على اتصال مياشر متلازمان بالإطلاق في الله ، بمعنى أن الله على اتصال مياشر عوضوعه . لأن الأول (الله) ، هو منشى الثاني (الموضوع) أي خالقه . أما الإنسان فهو على انصال بموضوع معطى له وهذا الموضوع يصب في الإطارات التي يقدمها الإنسان (الأنه يحملها في ذاته) . (١٨)

وهذا بمثاية القول أن جميع حدوسنا ليست سوى امتثالات للظواهر وأن الأشياء التي ندركها ليست في ذاتها كا ندركها. إذن، لو أننا غضضنا النظر عن ذاتنا، لتبخرت كل الموضوعات التي في المكان والزمان، بل ولتلاشى المكان والزمان ذاتها، لأنه ما من شيء من هذا كله، من حيث هو ظاهرة، يمكن أن يوجد فيذاته،

بل يوجد فينا قعسب. أما طبيعة الموضوعات في ذاتها ومستقلة عن حساسيتنا، فتظل مجهولة لنا بالكلية. فنحن لا نعرف شيئاً عن هذه الموضوعات اللهم إلا على وجه إدراكنا إياها. وحتى لو أمكننا أن نمضى بحدسنا إلى أعلى درجاته من الوضوح، فلن يسعنا أن نحطو خطوة واحدة تتجاوز ذلك المدى صوب معرفة طبيعة الأشياء من حيث هي . (١٩)

وقد قلنا آنفا ان المكان والزمان صورتان خالصتان. فالحس هو المادة العامة ، وهو العنصر الذي تستمد منه معزفتنا كونها معرفة بعدية. فالإحساس إذن معطى ، أي تسجيل شيء ما ، فهو حالة أولى لا يمكن النظر اليها الا باعتبارها طبيعة ، أو حادث يحيلنا بالضرورة إلى طابع طبعها ، أو محدث أحدثه ، أو إلى منشىء أنشأه ، أي إلى مقولة الفهم .

فَمَا لَهُوَ الْفَتُهُمْ وَمَا هَى الْمُقُولَةُ ؟

الفهم « قُوةَ مُعرَفَة غير حسية » (٢٠) وبما أننا لا نستطيع أن يكون لنا أى حدس خارج الحساسية ، فالفهم إذن ليس قُوة حَدس . ومقرفة الفهم إذن معرفة بواسطة المعنى المجرد ، أى أنها استدلالية .

إن الحدوس قائمة على انفعالات ، أما المعانى المجردة فتفترض وظائف . والوظيفة وحدة الفعل الذى قوامه توحيد امتثالات شتى تحت امتثال مشترك . اذن فالمعانى المجردة تقوم على تلقائية التفكير كما أن الحدوس المحسوسة تقوم على تلقى الانطباعات . (٢١)

ولكن تلقائية تفكيرنا تحتم فحص هذا الشتات من الانطباعات أولا، وجمعها، وربطها على نحوما لكى تصنع منها معرفة . ويسمى هذا الفعل تركيبًا . ولا شك في أن تركيب الأشتات ينتج أولا معرفة قد تكون في مبدأ الأمر غفلا وغامضة . فالتركيب اذن ليس في الموضوعات ولا يمكن أن يكون في الإدراك الحسى ثم بعد ذلك في الموضوعات ولا يمكن أن يكون في الإدراك الحسى ثم بعد ذلك في المفهم .

ولكن التركيب مرحلة أو وجه من وجوه العملية التي تنشىء بها الذات الموضوع . وتوفر الحدس الخالص والتركيب الخالص لا يكفى لقيام المعرفة . والمعنى المجرد هو الذى يعطى لهذا التركيب الخالص الوحدة ، وهو الشيء الثالث الضرورى لمعرفة الموضوع ، وهذا الشيء الثالث قائم على الفهم .

إذن ففي حين يخضع كل ماتحتويه الحساسية من أشتات الشرطين الصوريين وهما المكان والزمان ، يخضع كل ما في الحدس من

أشتات لشروط التركيب الخالص والمقولات. وبغير هذا فى الواقع لا يمكن معرفة شىء ما دامت الامتثالات المعطاة غـبر مترابطة إطلاقاً.

واكن ما هي طبيعة المقولات؟

إن المقولات معان مجردة تفرض قبليا على الظواهر قوانين ، وبالتالى تفرضها على الطبيعة بما هي مجموع الظواهر كافة .

وها هنا صعوبة: فكيف تلتزم الطبيعة بالمقولات أو تتكيف بها ، مع أن المفولات غير مستمدة من الطبيعة ؟ إلا أن التوافق الضرورى بين قوانين ظواهر الطبيعة وبين الفهم ليس بأعجب من التوافق بين هذه الظواهر نفسها وبين الصورة القبلية للحدس الحسى. والواقع أن القوانين لا توجد فى الظواهر أنفسها ولا فى حد ذاتها ، فكل إدراك حسى ممكن يتوقف على التركيب التجربي ، الذى يتوقف على التركيب التجربي ، الذى بتوقف على التركيب الترنسندنتالى ، وبالتالى على المقولات . إذن فجميع ظواهر الطبيعة يجب أن تخضع — من حيث علاقتها للمقولات وللطبيعة من حيث أن الطبيعة بما هى طبيعة على العموم تتوقف على هذه المقولات مثاما تتوقف على الأساس النشى المأصلا . (٢٢)

وأهم ما ينتج عن هذا كله أن التلقائية يجب أن تظفم بالتقبلية كي تضغى المعرفة ممكنة . أي أن الحساسية والفهم لا يسعنها أن يحددا الموضوع إلا باتحادها . أما إن فصلناهما صارت لدينا حدوس بدون معان مجردة أو معان مجردة بدون حدوس وتكون لدينا في الحالتين إمتثالات لا يمكننا أن نعزوها إلى أي موضوع محدد (٢٣)

ولما كانت كل حدوسنا حسية ، ففكرة أى موضوع عموما لا يمكن أن تغدو فينا لهغرفة عن طريق معنى مجرد إلا بمقدار ارتباط هذا المعنى المجرد بموضوعات الحس. والقولات لا تمدنا إذن بأى معرفة عن الأشياء بطريق الحدس إلا بمقدار ماهى لمطبقة على الحدس التجريبي . فليست للمقولات إذن استعالات في معرفة الأشياء إلامن حيث أن هذه الأشياء موضوعات لتجربة ممكنة . (٢٤)

وهذه القضية الأخيرة على درخة كبيرة من الأهمية لأنها تعين حدود استثنال متنانى الفهم المجردة الخالصة بالنسبة للائسياء في حين أن المنكان والزمان اللذين بهتا تقطى لنا الموضوعات لاقيمة لهما إلا بالنسبة لموضوعات الحس ، وبالتالى فهما وراء هذة الحدود لا يمثلان شيئا على الاطلاق . ومعانى الفهم المجردة الخالصة أيضاً لا تفيدنا بشىء في

مد ألمعرفة فيما وراء خدسنا الحسى ، لأنها لاتفدو إلا معانى تمتجردة خاوية من الموضوعات ، عارية عن كل حقيقة واقعية ، لأنه ليس لدينا أى حدس يمكننا أن نطبق عليه هذه المقولات . فحدسنا الحسى والتجريبي هو القادر وحده أن يمنحها المعنى والتطبيق . (٢٥)

وهذا العرض لا يسمح لنا أن ننشىء مجالا جديدا للموضوعات خارج تلك الموضوعات التى تمثل لدينا فى صورة ظواهر . إذن فالموضوع لا يمكن أن يقدم لمعنى مجرد إلا عن طريق الحدس وبعبارات أخرى ، كى نعطى المعنى المجرد مغزى ، وكى يغدو معنى مجردا لموضوع بدلا من بقائه صورة منطقية خاوية ، ينبغى أن «نحسسه » . (٢٦) والواقع أننا لانستطيع تعريف أى مقولة منها بمفردها من غير أن نوحدها تحت شروط الحساسية . فإذا ترعت هذه الشروط لم تعد المقولة ذات معنى ، ولم تبق لها صلة بموضوع .

فملا المعنى المجرد للكمية لايمكننا تعريفه إلا على هذا النَّحُو: الكمية هي تحديد شيء تحديداً يسمج لنا بتصور كمن الوحدات يحتوى هذا الشيء .

ولكن هذا القدر من الوحدات قائم على التكوار المتلاحق ، وبالتالى فهو قائم على الزمان. والمعنى المجرد للعلة معناه أن هناك

شيئا يمكن أن نتأدى منه إلى وجود شيء آخر ، ولكن المعنى المجرد خال من التعيين الذي يسمح له بالانطباق على شيء ما . فهذا هو دور الحدس التجريبي (۲۷) .

ويترتب على هذا أن المقولة إذا اندرلت عن كل حساسية لا تكفى أيضا لتكوين أى حكم تركيبي قبلى ، أى أنه خارج مجال التجوبة الممكنة لا يمكن أن يوجد حكم تركيبي قبلى .

إذن فالمقولات ليس من حقها أن تمتد إلى ماوراء جميع موضوعات الحواس، وهذا لايتيح لنا أن نعرف الشيء فى ذاته وينبغى أن نعنى بالشيء فى ذاته موضوعا لاأستطيع أن أعرفه إلا بشرط أن تكون لدى وسيلة للحدس موافقة له (وهو الحدس المنشىء أو الخالق).

ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الشيء في ذاته (١٨) ليسموجودا منفصلا عن امتثال الذات . فالشيء في ذاته هو الموضوع بعينه من حيث هو معطى الفهم لا للحواس . فعندما يقول كنط إذن أن الحواس تمثل لنا للوضوعات كا تبدو ، والفهم بمثلها لناكا هي ، فهذا القول لا يعنى ضربين مختلفين من الموضوعات بل تمطين مختلفين من معرفة الموضوع الواحد . ويكتب كنط في مقدمة الطبعة الثانية من

نقد العقل الخالص: « مالم يخطىء النقد فى تعريفنا كيف نتناول الموضوع باعتبارين مختلفين، من حيث هو ظاهرة ومن حيث هو شيء فى ذاته » (٢٩) ويكتب أيضاً: « إن الفرق لا يمتد فقط إلى الصورة المنطقية للمعرفة الغامضة أو الواضحة للشيء الواحد، بل يمتد إلى النحو الذى يمكن أن تكون به الموضوعات معطاة لنا... والذى به يتميز بعضها عن بعض » (٢٠٠)

ومهما يكن من شيء، فما لم تكن لدينا القدرة على تصور الشيء في ذاته، فما معنى التأكيد الذي « لامناص منه » بوجود شيء كهذا ؟

لهذا التأكيد معنى متواضع : إنه يعنى تحديد المعرفة ، لأنه بذلك يحرم علينا رفع الظاهرة إلى مرتبة المطلق ، أو الشيء فى ذاته . إذن فالشى فى ذاته معنى مجرد تحديدى لا يعرف إلا باستبعاد الشروط الخاصة بالظواهر ، فهو لهذا معنى مجرد احتمالي (٣١) ، أى أنه معنى مجرد يمكن تحويله إلى مصادرة ولا ينطوى على تناقض فى نفس الوقت . و يترتب على هذا أن الفهم يمكن أن يمتد إلى ماوراء مجال التجربة ، ولكنه إمتداد إحتمالي وليس خبرياً .

ويعلق كنط أهمية كبيرة على هذه النتيجة ، لأنها تترك الياب

مفتوطا . وهذا هو السبب في أن التحديد (أو التعيين) الذي ينقص التومين (الشيء في ذاته) في مستوى العقل النظرى يمكن أن يتوفر له في مستوى آخر ؛ هو مستوى العقل العملي مثلا ، « هذا بالقعل ينفتح أمامنا مجال آخر تماما ، ينفتح عالم يمكن تصوره على تحوما في الفكر ، بحيث يشغل فهمنا عا لايقل من الجدية عن الآخر ، بل في الفكر ، بحيث يشغل فهمنا عا لايقل من الجدية عن الآخر ، بل وعلى نحو أنبل منه بكثير » . (٣٢) إذن : « فالاراده عينها يمكن تصورها بغير تناقض ، على أنها من جهة خاصعة بالضرورة من الناحية الظاهرية للقانون الفيزيائي ، أي أنها غير حرة ؛ ومن جهة أخرى يمكن تصورها على أنها من الأشياء في ذاتها لا تخضع لذلك القانون الفيزيائي . قومي بالتالي حرة » (٣١)

ومهما يتكن من شيء ، يتبين من كل ما تقدم أن الفهم هُو قوة رد المتباين في الحدس التجريبي إلى الوحدة ، عن طريق قواعد مقينة . بيد أن هذه الوحدة نسبية وليست مطلقة . وهي وحدة العلم ، لأنها من جهة مجود عمل من أعال التمحيض والتعميم ، ومن جهة أخرى كل علم له قاعدته الأساسية أو مقياره . ﴿ فَالرياضَة عُمّا مُعيارها في فاتها والتاريخ والتيولوجيا يجدان معاييرها في الكتب الدنيوية أو

المقدسة ، والعلم بجد معياره في الطبيعة ، والطب يجده في الرياضة وفي التجربة .» (٣٤)

ويترتب على هذا أن العلوم لم تملا الفكر بعد ، وهناك دائما حير محدد المعالم للعقل الخالص • وهذا الحيز يتطلب شيئا يرضيه « من غير أن يحركه إلى خدمة أغراض أخرى • » (٣٥) فعلى أرض الميتافيزيقا إدن تتلاقى كل العارف الأخرى بل كل الغايات الأخرى و تتحد فى كل يجمعها فى نسق مطلق • ألسنا نستطيع إذن أن نمد هذه الوحدة بتكثيرها حتى نصل إلى المطلق ، كى نقفل الدائرة ؟

الفصل الثاني المستصفق

تنتهى مهمة الفهم عند تركيبات الظواهر ، فلا يتجاوز هذه التركيبات . أما النطق فيمضى إلى مدى أبعد . ففي حين يقتصر الفهم على تجميع الظواهر تحت الوحدة التي تنطوى عليها القواعد المجردة فجد النطق يوحد هذه القواعد نفسها — قواعد الفهم — تحت لواء المبادىء . (٣٦)

فهاتان القوتان (الفهم والنطق) تدخلان الوحدة على التباين، بيد أن إحداهما تعمل عملها فى الظواهر ولاتمضى إلى أبعدمن الوحدة المتكثرة للموضوعات التجريبية. أما الأخرى فتعمل عملها فى المعارف التى ثم تكوينها عن طريق الفهم وتجتهد فى إدخال وحدة من نوع أرقى على هذه المعارف. وما النمط المثالى لهـــذه الوحدة العليا إلا الوحدة المطلقة. (٣٧)

إذاً فالنطق هو المهيمن في سلم الوظائف الذي يوصل إلى المعرفة المتسقة ، لأنه يحتل من هذا السلم درجته العليا (٣٨). فالحساسية في

أَسفل درجة من السلم ، والنطق في الدرجة العليا ، والفهم في درجة وسط بينهما .

وهذا السلم المتدرج نفسه يتحددبالعلاقة بين قدرة المعرفة والموضوع المراد معرفته: فالحساسية تتيح الاتصال المباشر بالموضوع والفهم يبتعد عنه لأن المعنى المجرد ينبثق من نشاط الأنا الترنسندنتالى ولكن لامغزى لهذا المعنى المجرد إلا من حيث اتصاله وانطباقه على تجربة حسية. فالمعانى المجردة « مفاتيح للتجارب الممكنة » (۴۹)

أما النطق فأعلى من ذلك المستوى ، لأنه لايتصل مباشرة على الاطلاق بالتجربة ، بل يتصل بالفهم ، ومعارفه المتباينة ، بواسطة مبادىء معينة .

ومامعنی « معرفة بواسطة المبادی، » ؟ إنها معرفة أتعرف فيها على الجزئی فی الفردی بواسطة معان مجردة (٤٠) وبعبارة أخری إنه استخلاص معارف من معارف أخرى بطريق الاستدلال .

وثمة استدلالات مباشرة ، وهي التي يسميها المناطقة « العكس المستوى»أي أن الحكم الثاني وهو النتيجة مستنبط من الحكم الأول بدون واسطة ، أي بدون فكرة ثااثة، فيقال عن النقيجة إنها مباشرة أو « نتيجة من صنع الفهم » ((1) على حد تعبير كنط .

والاستدلالات الحقيقية إنما مى براهين تفترض دائما توسط قضية بين المبدأ والنتيجة ، أو إن شئت قل : إنها استدلالات عكن ردها إلى شكل القياس ، والقضية الكبرى في هذا القياس عبارة عن قاعدة عامة .

ولكن هذه القضية الكبرى نفسيها — وهي التي نهيمين من جهة على كثرة من العابي المجردةِ المفردةِ تطويها داخل وحدتها _ يمكن أيضًا من جهة أخري أن ترتبط على صورة نتيجة بمباديء أعلى وأعم . أي أن الشروط التي تعبر عنها بما أنها ليست أخيرة في نوعها ولا غير مشروطة ، فإنها تظل متوقفة على سلسلة أخرى ، توغل في البعد حلقة وراء حلقة ، بحيث أن حدها النظري لايمكن إلا أن يكون شرطا أقصى بالاطلاق ومستقلا تمام الاستقلال ، وبهذا نرى إذن أن المبدأ الخاص بالنطق على العموم في استخدامه هو العثور لمعرفة الفهم المشروطة على العنصر غير المشروط الذي يجب أن يتم لها الوحدة »(٤١): وهذا العنصر غير المشروط الذي يبحثُ عنه النطق أعلى من أن يقسني للتجربة المكنة أن تعطيه . فهو إذن عنصر منشأ وليس معطى . وهو يمثل معرفة لايمكن أن تكون مُكَافِئَةً لأَى تَجربة ممكنة. ويترتب على هذا أن النطق لاعلاقة مباشرة له إطلاقا مع الموضوعات أو الحدس الذى لديناعن الموضوعات وإنما علاقته المباشرة بالفهم وأحكامه، وهذه الأحكام هي التي تنطبق مباشرة على الحواس وحدسها لتحديد الموضوع »(٤٣)

وبفضل هذه الحركة التراجعية ، التى تصعد النطق من شروط إلى شروط ، نحو الشروط القصوى بالإطلاق ، يتخذ مجموع المعارف البشرية صورة نسق يزداد ترابطه وثاقة وإحكاما .

ولكن ما البرهان في جوهره الصميم ؟ إنني في كل برهان أتصور أولا قاعدة (المقدمة الكبرى) بواسطة الفهم . ثم أخضع معرفة ما لشرط القاعدة (المقدمة الصغرى) بواسطة المخيلة . وأخيرا أحدد معرفتي بواسطة محمول القاعدة (النتيجة) وبالتالي قبليا عن طريق النطق (33) . فلنقل مثلا هذا البرهان : كل البشر فانون . سقراط بشر . إذن سقراط فان .. فلشرط الفناء ، الذي هوالبشرية أخضع هذه المعرفة بأن سقراط بشر . العبدلاقة التي تمثلها القضية الصغرى بوصفها قاعدة ، بين المعرفة وشروطها تنشىء أنواعا متباينة من البراهين .

ولما كان كنط قد وجد مصدر المقولات فى الوظائف الأربع الحكل أحكام الفهم ، فمن الطبيعى أن ينشد مصدر العناصر غير المشروطة فى ضروب البرهان الثلاثة ، ألا وهى الاستدلال الحلى ، والشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل (٤٥) .

وصيغة البرهان الحلى : ا هى ب .

وصيغة البرهان الشرطى المتصل : إذا كانت ١، فإنها ب .

وصيغة البرهان الشرطى المنفصل : ١ إما ب أو ح أو ٠ .

ولننظر أو لا في البرهان الحلى: إن النطق من خلال الموضوعات والمحمولات ينبغي أن يميل نحو مبدأ أول لا يمكن الموضوع المنطقي فيه أن يكون بأى حال من الأحوال قائما بعمل المحمول في حكم آخر .. فغير المشروط في الأحكام الحلية إنما هو « وحدة الموضوع وحدة مطلقة » أى أنه فكرة النفس ، هذا هو موضوع السيكولوجيا .

وفى البرهان الشرطى المتصل كل قضية كبرى شرطية تعبر عن توقف مشروط على شرط: إذا كانت ا ، كانت ب . فالبرهان الشرطى المتصل يميل نحو (يتجه صوب) غير مشروط يؤكد « الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط فى الظاهر » أى فكرة العالم ، وهذا هو موضوع الكسمولوجيا .

ويبقى البرهان الشرطى المنفصل (١ - إما ب أو ح أو د) وكل علاقة منفصلة تدل على جهد لتجميع كثرة تحت وحدة . والحد المثالى لمثل هذا الجهد يسمح باستغراق مجموع الموضوعات الجزئية التي يمكن أن يتوزع فيها انفصاليا معنى الموضوع بوجه عام . والبراهين الشرطية المنفصلة تقودنا إذن إلى أن نتمثل « الوحدة المطلقة لشرط جميع موضوعات التفكير بوجه عام » أى فكرة الله ، وهذا هو موضوع الثيولوجيا .

ونلاحظ هنا أن هذا الاستنباط للأفكار مطابق لأقسام المذهب الأخرى ، لأن موضوع النطق ليس الموجود ، بل معارف الفهم من حيث أنها ينبغى أن تكون تامة . وبهذا المعنى يقتضى النطق موضوعا مطلقا ، أو ذاتا مطلقة ، تـكون علة مطلقة وسبباً مطلقا لتساند الأشياء وتماسكها فى نسق واحد . إذن ليس ما يبحث عنه النطق أى مطلق حيثا اتفق ، بل المطلق المقابل لدى العقل ها ليس إلا ذا قيمة نسبية قابلة للمقارنة بغيرها أو ما ليس ذا قيمة

إلا داخل إطار علاقة معينة . لأن هــــــذه القيمة الأخيرة محدودة. بشروط، أما القيمة المطلقة المنشودة فليست كذلك (٤٦) .

إن المجموع المطلق فى تركيب الشروط ليس إلا الفكوة . فما هى طبيعة الفكرة ؟

الفصل الثالث طلب عسكة المنسكرة

تنحو المعرفه صوب الوحدة ، ولكن بتطبيق المقولات فحسب لا يحصل الفكر إلا على سلاسل متوازية . فهى وحدة استغراقية توزيعية (٤٧).

وللحصول على وحـــدة م**ن**سقة وكاملة ينبغى تجميع هذه السلاسل^(٤٨).

وليس هذا ممكنا بالمقولات وحدها إذ ليس فى المقولات ما يحتم أن تنتهى السلاسل إلى نقطة مشتركة. فيجب أن يكون فى السقطاع تصنيف الظواهر بطريق البرهان كما قلنا آنفا فى الفصل السابق، ولكن هذا البرهان يفترض أجناسا وأنواعا.

فها طبيعة الأجناس والأنواع ؟

إنها أفكار منطقية تستخدم في توحيد المذهب. وهذه الأفكار أو المبادىء عددها ثلاثة:

١ – فبمبدأ التجانس تتوحد المتباينات تحت أجناس عليا ،

لأن الفهم لايتعامل إلا مع معان مجردة عامة . وهذا مايفترضه الفلاسغة في تلكالقاعدة المدرسية (الاسكولائية) المعروفه: لاينبغي تكثير المبادى وبدون موجب ، والمرادبهذا أن التنوع غير اللامتناهي في المظاهر ينبغي ألا يمنعنا من استشفاف وحدة الخصائص الأساسية التي وراوها .

٣ - وبمبدأ تباين المتجانس نحصل على أنواع دنيا . ويعنى
 كنط بهذا أنه فى مقابل مبدأ الأجناس المنطق الذى يصادر على
 الهوية يقوم مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذى يحتاج - بالرغم من
 توافق الأشياء تحت جنس واحد - إلى تصنيفها بحسب تباينها .

وفى الحالة الأولى يعقل الفهم كثرة من الأشياء تحت معان. مجردة موحدة، أما فى الحالة الثانية فيعقل كثرة من الأشياء تحت كل معنى مجرد منها. وبهذا المنحى الأخير يرمى الفهم إلى الكمال النسق لكل معارفنا. وهذا ما ينحو المرء اليه عندما يبدأ بالجنس فينزل إلى المتنوعات التى قد تنطوى تحته ، وبذلك يكتسب النسق الفكرى رحابة وامتداداً. في حين أن للنحى الأول الذي يصعد فيه المرء إلى الجنس يكسب النسق الفكرى بساطة.

٣ — ولكن تأمل الوحدة النسقية يقتضي أن ينضم القانون.

الثانى إلى قانون الائتلاف بين جميع المفهومات (للعانى المجردة) ، وأعنى بذلك قانونا يقضى بالتأدى باستمرار من كل نوع إلى كل من الأنواع الأخرى ،عن طريق النمو التدريجي في التنوع · ويترتب على هذا أن القانون الثالث ينجم عن الاتحاد الذى نقيمه بين القانونين الأولين ، بما أننا حين نصعد إلى الأجناس العليا وحين نهبط إلى الأنواع السفلى نقمم في الفكرة الوحدة النسقية (المذهبية) .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن قانون التجانس يقودنا إلى النقطة العلميا، وأن قانون التخصيص يقودنا إلى جميع وجهات النظر الدنيا وإلى أقصى تنوعها. وأن قانون الائتلاف ينكر وجود خلاء فى الدائرة المواسعة لكل المفهومات المكنة، ويؤكد أنه لاتوجد أجناس أصلية متباينة معزول بعضها عن بعض ، وأن جميع الأجناس المتباينة ليست إلا أقساما لجنس أعلى واحد كلى ، وأن جميع الأبواع تتلامس، أى في كلة واحدة _ أن بينها على الدوام أنواع وسطى .

وهذه هى الأفكار المنطقية الثلاث. وليس فى استطاعتنا أن نشير فى التجربة إلى موضوع يتصل بها ، لأن كل فكرة منها تنطوى على وحدة أبعد مدى بكثير من التجربة. بيد أن لهذه الوحدة

قيمة موضوعية ، وإن كانت غير محددة ، لأنها تستخدم في توحيد معارف الفهم « فكل مبدأ يؤكد قبليا اللفهم الوحدة التامة لاستخدامه ، يقصل — وإن بطويق غير مباشر -- بموضوع التجربة . إن مبادى النطق تدل على المسار الذي يمكن عن طريقه جعل استخدام الفهم استخداما تجريبيا ومحدداً يتسق مع نفسه تمام الاتساق ، وذلك بربطه قدر الامكان بمبدأ الوحدة الكلية (٤٩).

ومع هذا. فتلك الأفكار المنطقية ليست بالغة الأهمية لأنها لاتنطوى على وهم ترنسندنتالى. وهذا الوهمالترنسندنتالى أهم لدى كنط، لأنه يقوم على مبادى، ذاتية، ويقدمها على أنها مبادى، موضوعية، ولايكف عن التلاعب بالنطق وعن ايقاعه كل لحظة فى أخطاء يجب صدها على الدوام (٠٠٠).

وأهم تلك الأخطاء فكرة العقيل الخالص في استخدامه الترنسندنتالي .

ولنتذكر في هذا المقام عرض كنط للأفلاطونية ، حيث يقول إننا في المجال العملي على وجه الخصوص نجد المثل الأفلاطونية . فالمثال عند أفلاطون شيء ليس مستمداً من الحواس ، وهو فضلا عن هذا يتجاوز معانى الفهم المجردة التي اشتغل بها أرسطو . فأفلاطون

يعتقد أن قوتنا العارفة تشعر بحاجة أعلى بكثير من تهجى الظاهرات توطئة الربط بينها، وأن نطقنا يصعد بطبيعته إلى معارف بالغة السموحتى أن الموضوع الذى تقدمه التجرية لا يمكن إطلاقا أن يدل علمها، ولكنها ليست أوهاما محضا(٥١).

فهى مثل عملية ، تقوم بعمل المعيار للنشاط الخلق . فمثلا :

«أمن يريد أن يستمد من التجربة المعانى المجردة للفضيلة ، أو أن يقدم ماهو كأئن نموذجا للمعرفة ، لا يستطيع على كل حال أن يجد
إلا مثلا أو وسيلة ناقصة للتوضيح ، وهو حرى أن يجعل الفضيلة
شيئاً مائماً يتغير بحسب الأوقات والظروف ، ويعجز عن امدادنا
بأى قاعدة . وعلى العكس من هذا يلاحظ كل امرىء أننا إذا
قدمنا له شخصا معينا على أنه نموذج الفضيلة فسيجد فى فكره الخاص
الأصل الحقيقي الذي يقارن به ذلك النموذج المزعوم ، ويحكم عليه
الأصل الحقيقي الذي يقارن به ذلك النموذج المزعوم ، ويحكم عليه
عمقتضى ذلك الأصل الفكرى. وهذا هو مثال الفضيلة » (٢٥)

والواقع أنه بالنسبة للطبيعة نجد أن التجربة مصدر الحقيقة . أما بالنسبة للقوانين الخلقية فالتجربة منبع المظاهر . ويترتب على هذا — في رأى أفلاطون — أن المثل تصدر عن العقل الاسمى ، هابطة إلى العقل البشرى ، وعن طريق القذكر يسترجع العقل البشرى هذه المثل .

ولكن فى رأى كنط ان للافكار طبيعة مختلفه . لاشك فى أنه من المستحيل أن نستخرج من الطبيعة فكرة . لأن الفكرة هى مانستجوب الطبيعة بواسطته ونسائلها . فلسنا نجد فى الطبيعة أرضا خالصة ، ولا ماء صرفا ، ولا هواء نقيا . ولكن الفكرة مع هذا ليست معطاة لنا من عقل أسمى ، بل بطبيعة النطق عينها كما بيناها فى الفصل السابق .

فالفكرة تتجاوز الاحساس والمعنى المجرد والمعرفة إما حدس أو معنى مجرد . الحدس يتصل مباشرة بالموضوع . والمعنى المجرد لا يتصل به إلا بواسطة . والمعنى المجرد إما خالص وإما تجريبى . والخالص مااستمد مصدره من الفهم فهو معنى. والمعنى المجرد المكون من معان تتجاوز ذرع التجربة هو الفكرة ، أى أنه معنى مجرد ذهنى ضرورى ، لا يتصل به أى موضوع معطى بواسطة الحواس (۵۰)

إذن فالأفكار ليست حدوساً ولا معان مجردة . هي ليست حدوساً لأنها ذات محتوى هو مجموع تام ، وحدوسنا لاتنصب إلا على جزئيات . وهي ليست معان مجردة لأنها ليست تعميات خالصه أو قواعد أو تجريدات . إنها قوانين ، أو مبادى و تستخدم في توحيد معارف الفهم .

وهذا التمييز بين المعانى المجودة والأفكار مسألة هامة جداً ، فبدون هذا التمييز تمتنع الميتافيزيقا امتناعا مطلقا ، أو لاتكون بالأكثر إلا محاولة غير سليمة لبناء قصر من الورق لانعرف فيم يجدى ولأى غرض يصلح. فلئن لميصنع نقد العقل الخالص إلا إلقاء الضوء لأول مرة على هذا التمييز ، فهذا حسبه كى يسهم فى تنوير بحثنا فى المجال الميتافيزيق (٤٥).

والأجدر بنا أن نقول إن الأفكار ليست موضوعات . فواضح أن أفلاطون كان يعدها موضوعات . ولكن هذا ممتنع في رأى كنط لأن الفكرة لا يمكن أن تتمثل ، وكل ما لا يتمثل لا يمكن أن يكون موضوعا . فالحساسية تتلقى الموضوع ، والفهم يموضعه . ولكن هذا من حقه ، لأن الحدس الخالص أعطاه الموضوع . إذن فالفكرة تدفع إلى المطلق المعنى المجرد المموضع ، وليس فى الحدس الخالص شىء من المطلق .

فما مى إذن طبيعة الفكرة .

يقول كنط إن الفكرة ليست إلا رسما تخطيطيا للمعنى المجرد. لشىء بوجه عام . وكيا نفهم بالضبط كيف أن الفكرة رسم. تخطيطى، يجبأن نوضح المراد بالمدنى المجرد للرسم التخطيطى وعمليته.

الفصل الرابع الفكرة رسمًا تخطيطسيًا

واضح أن مؤرخى الفاسفة مروا كراماً بمشكلة عملية الرسم التخطيطى وعدوها برهة عابرة فى مذهب كنط . واقتضاب الفصل المخصص لعملية الرسم التخطيطى فى نقد العقل الخالص أمر هام جدا . فيثما تجدى نظرية الرسم التخطيطى فى تفسير ظهور الوضوع كما هو فى الفكر ، فإنها تقدم بذلك مفتاح طبيعة الفكرة .

والمعرفة البشرية تقوم على أصلين متميزين: الحساسية والفهم. الحساسية قوة تصور الانطباعات الحسية والفهم قوة ربط الأشتات فى وحدة بواسطة قواعد.

واتحادها ضرورى لأنه لا معرفة بالحدس بدون معال متميزة ، كما أنه لا معرفة بالمعانى المتميزة بدون حدس . والحدس البشرى ليس حدساً منشئا ، والذهن لا يمنح نفسه موضوعه الخاص . والحدس — الذى يقــــــدم الموضوع — يظل أعمى ، فهو إذن ايس معرفة حقة .

ولكن تأكيد ضرورة اتحاد المعنى المجرد بالحدس لا يدلنا على كيفية حدوث ذلك الاتحاد،

إن فعل الحركم نفسه إنما هو أن يعزو المعنى المجرد إلى الحدس. فكميا يتاح لنا أن نخضع الحدس لمعنى مجرد — أى أن نحكم — ينبغى أن يكون أولهما مجانسا لثانيهما . ولما كانا غير متجانسين فلابد بالتالى من وجود مبدأ يتوسط بينهما ، فيجعل الحركم ممركنا ، وهو الرسم التخطيطي أن يقيم الرسم التخطيطي أن يقيم قنطرة بين التلقائية والتقبل ، لأنه ينبغى لقيام المعرفة من توفر ضربين من الامتثال : هما الحدس الذي بواسطته نعطى الموضوع ، والمعنى المجرد الذي به يعتل .

ومن ثم كى نقيم معرفة انطلاقا من هاتـــين « اللحظتين المعرفيتين »، بقتضى الأمر فعلا آخر ، ألا وهو صياغة هذا الشتات المتباين المعطى عن طريق الحدس ، ليوائم الوحدة التركيبية للوعى ، تلك الوحدة التى يعبر عنها المعنى المجرد . وهذا الفعل الآخر هو الحخيلة . والمخيلة إذن — بسبب الشرط الذاتى الذى يتيح وحده لها أن تعطى معانى الفهم المجردة حدساً متصلا بها — تنتمى إلى الحساسية ولكنها مع هذا « من حيث أن التركيب الذى نقوم به وظيفة

اللتلقائية ، التى تقوم بفعل التحديد أو التعيين وليست كالحس قابلة للتحديد أو التعين فحسب . فهى قوة لتحديد الحساسية قبلها . وما نقوم به من تركيب الحدوس طبقا للمقولات يجب أن يكون « التركيب الترنسندنتالي للمخيلة » (٢٥) .

وتقوم المخيلة أولا بارجاع المعرفة إلى الحدس . وينبغى ألا يغيب عن بالنا ما يتصف به هذا الحدس من قصور خاص لا يتنبح لنا أى معرفة بالموضوع ، وهذا ما تتكفل به المخيلة إذ تتصور مافى المعرفة من تباين .

وما هو التصور ؟

لقد غدا التصور ضروريا نبيجة قصور التقبل بمفرده عن إقامة الامتثال فالمتباين في الحدس التجريبي يجب أن يصبح عينيا (أي يتمين)كي يمنحنا المعرفة. فمن طريق التصور يستولى الوعى على ذلك التباين الذي كان فيه بالقوة ويجمل منه معرفة (٥٧).

فالقصور وحده غير كاف لإقامة معرفة بالموضوع ، بل ينبغى إخضاعه لفكرة خالصة عن موضوع ما بوجه عام ، أى ينبغى إخضاعه لمعنى مجرد فى الفهم : يخضع للكمية فى بدهيات الحدس

وللكيفية فى تجاوزات الإدراك الحسى ، ولمقولات الجوهر والعلية والنعل المتبادل فى مبادىء التجربة .

ومهما يكن من شيء ، فالتأدى من التلقائية إلى التقبلية يدعى رسما تخطيطياً ، والحخيلة الخالصة القبلية هي التي تحـــدث الرسوم التخطيطية (ما أجراء) عامة التخطيطية المجرد بصورته .

وبذلك تسد الفجوة بين التلقائية والتقبلية ، وهكذا لا يقدر المرء — وهو سجين تكوين حدسه — إلا على خلق عالمه من الظاهرات بطريق الرسم التخطيطى : فالرسم التخطيطى في هذا المقام يضاهى الحدس المنشىء (المبدع الحالق) الذى لله ، والذى يتيح تطابق معرفة الله بالعالم وخلقه العالم .

ولأفكار العقل رسمها التخطيطي ، كما أن لمعانى الفهم المجردة رسمها التخطيطي . ومع هذا ، فإن تطبيق المعانى المجردة على رسومها التخطيطية يعطينا معرفة بالشيء. ذلك أن فكرة النطق تماثل رسم المخطيطي يؤكد تكيف الحساسية التخطيطي »(٥٩) . وهذا الرسم التخطيطي يؤكد تكيف الفهم بالحدس الخالص رغم عدم تجانسهما . ولكن الفجوة بين

النطق والفهم أقل خطورة، من حيث أن هاتين القوتين تنقميان معاً إلى التلقائية.

والعقل لا يكون مشغولا فى الواقع إلا بنفسه ، ولا يمكن أن يكون له عمل آخر ، لأن ما يعطى له ليس الموضوعات ، بل معارف الفهم ، كى تكتسب منه وحدة الربط أو التسلسل ، (٦٠٠ فى حين أن الفهم هو قوة رد الظواهر إلى الوحدة عن طريق قواعد معينة ، وفضلا عن هذا ، يتجاوز النطق التجربة بما أن له قدرة دفع معنى الفهم الحجرد والمضى به إلى المطلق .

فإذا كان النطق مختلفا عن الفهم ، فكيف يتسنى التوحيد؟

يتضمن النطق وحدة غير محددة بالنسبة لمعارف الفهم. « فوحدة النطق ، بالنسبة للشروط التي بموجبها يجب على الفهم أن يوحـــد معانيه الحجردة إتوحيدا نسقيا إلى الحد اللازم ، وحدة غير محددة بذاتها » (٦١) وأفكار النطق هي التي تحدد هذه الوحدة (٦٢) العقلية بالنسبة لمعارف الفهم .

ويترتب على هذا أن فكرة النفس هي الرسم التخطيطي لكل الظواهر الداخلية وكل التقبلية .

أما الرسم التخطيطي للظواهر الطبيعية الداخلية والخارجية ، فهو فكرة العالم.

والرسم التخطيطي لمجموعة التجربة المكنة هو فكرة الله.

ويترتب بوضوح على ما سبق أن الرسم التخطيطى للفهم لا ينحو إلا إلى توضيح وحددة العقل غير المحددة ، أى بعبارة أخرى توضيح « المعنى المجرد للشىء على العموم » (٦٣) . فالأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية هي إذن الشروط الوحيدة التي تسمح بجعل معارف الفهم على علاقة بالمعنى المجرد للشىء على العموم ، وبذلك تمنح معارف الفهم مغزى .

ومن ثم يكون رسم العقل التخطيطي مرادفا لعملية الإحكام التناسقية، في حين أن رسم المعنى المجرد التخطيطي مرادف للتموضع.

واكن ماهى الشروط التي بموجبها تمنح الأفكار _ من حيث هي رسوم تخطيطية _ المغزى لمعارف الفهم ؟

أو بمبارة أدق: ما هو دور الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية ؟

الفصّ للخامِسُ عمدل الأفت كارمدن حيثث هى رسسوم تخطيطيت

الهدف النهائى للعقل الخالص ألا تكون له علاقة إلا بمعارف الفهم كى يمنحها الوحدة النسقية المحكمة . وهذه الوحدة هى وحدة النسق، وليست لها عند العقل إلا منفعة ذاتية، أىأن العقل لا يمد هذه الوحدة إلى الموضوعات ذاتها . وبعبارة أخرى نقول إن هذه الوحدة ليست لها عند العقل المنفعة أو الجدوى الموضوعية التى لمبدأ يمد هذه الوحدة إلى خارج التجربة ، وإنما هى منفعة أو جدوى ذاتية فحسب (٢٥٠).

إذن فكرة هذه الوحدة لا يمكن أن تكون منشئة بحيث تفيد في مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة، بل هي منظمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية . وبهذا الشرط تكون الفكرة مستقرة في داخل حدود التجربة . ونطلق اسم المستقرة على المبادىء التي يكون تطبيقها

حبيسا داخل حدود التجربة المكنة . ونطلق اسم المفارقة على المبادىء التى تتجاوز هذه الحدود». (٦٦)

ويترتب على هذا أن الفكرة فى حد ذاتها ليست هى التى تستطيع — بل استخدامها أو عملها فقط هو الذى يستطيع — بالنسبة للتجربة المكنة أن يكون مفارقاأو مستقرا ، بحسبما يكون من تطبيقها مباشرة على موضوع ما ، أو تطبيقها فقط على عمل الفهم بوجه عام بالنسبة للموضوعات التى له بها علاقة .

إن موضوع الفكرة هو فكرة موضوع (أو موضوع على صورة فكرة)، لأننا نفتقر إلى حدس عقلى، ولذا لا نستطيع أن نقصوره محسب المعانى المجردة للواقع والجوهر والعلية (٦٨)

وهذه المعانى المجردة، كما بينا ذلك، لا يمكن تطبيقها على شىء متميز تمام التميز عن العالم الحسى. إذن موضوع الفكرة ليس مقبولا في ذاته بوصفه شيئا واقعيا ، وإذا نحن أغفلنا قصر هذه الفكرة على عملها (استخدامها) التنظيمي البحت ، ضل العقل من وجوه متباينة شتى ، لأنه بذلك يغادر أرض التجربة ليندفع بعيدا عن هذه الأرض في متاهات تستعصى على الفهم .

وبذلك لابعدنا العقل الخالص بشىء أقل من مد معارفنا إلى ماوراء كل حدود التجربة . ولا ينطوى العقل الخالص _ إذا فهمناه جيدا _ إلا على مبادىء تنظيمية تفرض وحدة أعظم من تلك التي يمكن أن تبلغها الاستخدامات التجريبية للفهم .

إن السركولوجيا العقلية تدعى معرفة الطبيعة المطلقة للنفس مستفنية عن كل تجربة خارجية وداخلية . فهذه السيكولوجيا تريد بواسطة الاستنباط من هذا الحركم البسيط « أنا أفكر » أن نستخرج كل العلم بالموجود المفكر . لأن كان هذا التأدى بمكنا ، واستطعنا من واقعة التفكير أن نستنبط الطبيعة الجوهرية للأنا ، إذن لانهدمت النقدية عن آخرها ، لأنه متى تحت الخطوة الأولى خارج العالم الحسى ، فن أين لنا أن نمنع العقل عن المخاطرة قدما فى مجال النومين ؟

والتفكير عموماً لا يكنى لمعرفة موضوع ، بل لا بد من حدس يمارس فيه التفكير عمله . فعندما أقول : أنا أفكر ، أعبر ببساطة عن الشرط العام الذي تخضع له جميع مفهوماتي (أي مالدي من معان مجردة) . فيجب كيما أعرف نفسي بنفسي أن يقدم حدس عقلي مادة ما إلى هذه الصورة العامة والخاوية للتفكير ، فليس اذن

بتحليل التفكير بوجه عام أتمكن من إسناد محمولات إلى الأنا من قبيل التجوهر ، والبساطة ، والهوية ، والشخصية . فهذا الإسناد يفترض تركيباً يبقى — ما لم يوجد الحدس العقلى — مجردا من القيمة ، بل ومن المغزى .

ويترتب على هذا أن تصور فكرة نفس باقية ومتجوهرة ليس تصوراً موضوعياً ^(٦٩).

ولنتناول الفكرة الثانية التي تعد — خطأ — وحدة مطلقة للشروط الموضوعية للظواهر. وهذه الوحدة هي ما يطلق عليه اسم العالم، والأفكار التي يكونها العقل أفكار كسمولوجية.

ما هي هذه الأفكار؟

كى نحدد « خريطتها » ، يكنى مرة أخرى أن نصعيد إلى المقولات التى يقول كنط أن جدواها لم تتجل قط مثلما تتجلى الآن بهذا الوضوح . فهذه الأفكار ليست سوى المقولات وقد امتدت حتى المطلق . والواقع « أنه من الفهم وحده يمكن أن تصدر المعانى المجردة والترنسند نتالية ، وأن العقل لا ينتج بمعنى الكلمة أى معنى مجرد ، ولكنه إنما يحرر المعنى المجرد الذى فى الفهم من القيود التى لابد أن تفرضها عليه تجربة ممكنة (٧٠) . فالعقل يصنع بذلك من

المقولة فكرة ترنسندنتالية كى يمنح كالا مطلقا للتركيب التجريبي يمتابعته حتى غير المشروط. وبذلك وحده لا تكون الأفكار شيئا اللهم إلا مقولات حدث لها تصعيد حتى المطلق. ولكن المقولات بمعنى الكلمة هنا هى المقولات التى يكون التركيب منها سلسلة. وبعد هذا لا يبحث العقل فى هذا التركيب للشروط إلا عن غير المشروط وحده. بيد أن غير المشروط هذا فكرة غير حبيسة فى عجال التجربة لأنها مطلقة (٧١).

١ - فكرة المجموع المطلق لتجميع كل الظاهرات المعطاة ،
 بالقياس إلى الزمن المنقضى ، أعنى بداية العالم .

المام المطلق لتقسيم كل ظاهرى معطى ، بالقياس بالقياس المكان ، أعنى البساطة .

على العلل ، أعنى التلقائية المطلقة أو الحرية .

٤ — فكرة السلسلة التامة للكائنات غير المستقلة ، بالقياس إلى الوجود ، أعنى الضرورة الطبيعية المطلقة (٧٢).

هذه هي الأفكار التي تسمى كسمولوجية لأن المقصود بلفظ

« العالم » مجموع كل الظواهر ، ولأن أفكارنا لاتتعقب غير المشروط إلا وسط الظواهر (٧٣).

وما ظل الفكر غير ناظر إلى الأفكار إلا على أنها معان مجودة لمجموع من الشروط، فلا اعتراض البتة للنقد عليه . ولكن الوهم الجدلى إنما هو بالضبط اعتبار هذه الأفكار موضوعات ممكنة المعرفة .

ولما كان العقل يزعم الامتداد إلى ما وراء حدود التجربة ، فهو لهذا يتورط فى تناقضات ويتمخض عن نقائض (بين النطق والفهم) ويجد نفسه عاجزا عن حلها ، فيتردى بالضرورة فى القول بالشك .

والأفكار إذا افتقرت إلى حدس تمارس فعلها فيه (أى تنطبق عليه) تعجز عن تمثيل أى موضوع لنا ، فهى محض صـور من التفكير تضفى على المقولات وحدة نسقية (أو مذهبية) ، إذ هى قوانين أو مبادىء وليست كائنات .

فإذا كان العقل يسعى ليضنى على الأفكار نفسها وحدة نسقية ، فهو إذن منساق إلى توحيدها فى مثال . والمثال الذى تتوحد فيه كل أفكار النطق هو الله ، متصورا بالمعنى الترنسندنتالى. فكيف نرق إلى هذا المثال ؟

إن الحدس لا يستطيع أن يمدنا بعناصر فكرة الله ، لأن الحدس حسى . والمقولات ينبغى أن تكون مطابقة للحدوس وبالتالى توجد متحققة فى الظواهر . إذن فالمقولات ايست المثال أو وحدة الكل التى ينشدها العقل، لأن نزوع العقل الضرورى والطبيعى هو البحث عن الشروط الإجمالية للوجود . ففوق المقولات يوجد المثال ، وهو توحيد لقوانين الطبيعة . وبذلك نرقى إلى المثال (٧٤) .

ولكن عندما نستخدم الفسكرة (فيما هو ضد طبيعتها) فنعدها مبدأ منشئاً (مبدعاً خالقا) بدلا من استخدامها مبدأ تنظيمياً محضاً، فأول ضير ينشأ عن ذلك كسل العقل ، لأننا عندئذ نعد فعصه الطبيعة وقد بلغ تمامه المطلق ، فيركن العقل إلى الراحة وكأنه قد فرغ نهائياً من عمله (٧٠).

والعيب الثانى الذى ينجم عن التأويل الخاطى، لمبدأ الوحدة النسقية هو « العقل المقلوب » (٧٦).

وعن طريق هذا العيب تأتى أغاليط السيكولوچيا الخالصة الأربع وهي :

١ ــــــ أن النفس جوهر .

٧ — وأنها بسيطة من حيث الكيف.

وهى هى فى مختلف الأوقات التى توجد فيها .
 ولها علاقة بالموضوعات المكنة فى المكان (٧٧) .

ثم تأتى أغاليط العقسل الخالص عند ما تجاوز الأفكار الكسمولوچية التركيب إلى درجة تتعدى كل تجربة ممكنة ، في حين أن الفكرة إنما تفرض على التركيب في سلسلة الشروط قاعدة تسمح للعقل بالترقى عن طريق جميع الشروط الخاضع بعضها للبعض الآخر — من المشروط إلى غير المشروط الذى لا يوجد البتة في التجربة .

وأخيرا تأتى براهين العقل النظرى تأييدا لوجود كائن أسمى نتيجة لاعتبار المثال أقنوماً، أى كائنا واقعياً، ثم يفرض المرء بعد ذلك غايات على الطبيعة قسرا ، بدلا من البحث عن هذه الغايات بطريق الفحص أو الاستقصاء الفيزيائي. وعلى هذا المنوال نجد أن الغائية — التى ينبغى ألا تستخدم إلا لتتميم وحدة الطبيعة بحسب قوانين عامة — تنزع إلى إلغاء هذه الوحدة (٧٨).

ويترتب على هذا كله أننا لانستطيع تناول الفكرة إلا بطريقة احتمالية حتى نواجه كل علاقة للأشياء في العالم المحسوس وكأن لها في هذه الفكرة مبدأ . ولنتناول أول فكرة ، وهي فكرة النفس. إنها لا تمثل شيئاً سوى الرسم التخطيطي لمعنى مجرد تنظيمي ، وهي تفسر كل الظواهر السابقة وكائنها تنتمي إلى موضوع وحيد ، وتفسر كل القوى وكأنها مشتقة من قوة وحيدة أولى ، وتفسر كل تغير وكائنه جانب من حالات كائن واحد باق .

والفكرة التنظيمية الثانية من أفكار العقل هي المعنى المجرد للعالم. فنحن نواجه العالم وكائن سلسلة الشروط الطبيعية تستمد وحدتها من مجموع إجمالي مطلق.

والفكرة الثالثة من أفكار العقل الخالص هي الكائن باعتباره العلة الوحيدة والكافية تماماً لكل السلاسل الكسمولوچية — وفكرة هذا الكائن — شأن كل فكرة نظرية — لا تعني شيئاً اللهم إلا أن: العقل « يأمر بأن نعد كل تسلسل في العالم بحسب مبادىء الوحدة النسقية ، وبالتالي كأن الجميع قد خرجوا من كائن وحيد فريد يتضمن الكل » (٧٩).

ولكن ما الصلة بين هذه الأفكار الثلاث ؟

إن الله والعالم والنفس يكونون ثالوثاً من الأفكار . ولكن

هذه الأفكار الثلاث ينبغى ألا توضع فى مستوى واحد. فالله والعالم فكرتا موضوعين. وفكرة النفس على العكس منهما فكرة ذات.

ولما كانت فاعلية الذات المفكرة هي بالضبط ما يجعل علاقة بين فيكرة العالم وفكرة الله ، ففكرة الذات إذن أكثر أولية من الفكرتين الأخريين . فهي فكرة نشاط أي فاعلية عاملة ، في حين أن الفكرتين الأخريين فكرتا موضوعين ، أي فكرتان النجهما التفكير (٨٠) .

إنها ليست جواهر ، أى موضوعات خارجنا ، والكنها أفكار فحسب ، بواسطتها نستطيع أن نبنى التجربة بوجه عام .

إن النسق (أو المذهب) يظل بدون الأفكار ناقصاً ، ويفقد بالتالي قيمته ، ما دام لا بد من التماس غير المشروط.

بدون الأفكار، في الواقع، كان يتسنى للفلسفة الترنسندنتالية أن تصعد دعاواها إلى مستوى العلوم الرياضية والفيزيائية ذات الأحكام التي تجتمع لها صفتا التركيب والقبلية.

أما وقد فهمنا الأفكار على هذا الوجه ، فإنها تحل المشكلة الأساسية التي وضعتها الميتافيزيقا .

فبأى معنى هذا الحل؟

الفصل السادس تعربيف الميسا فيربق

تبدو الميتافيزيقا لكنط ميدان معركة لا يفتر له أوار . فكأنما هي عاجزة عن إقامة صرحها ، لأن المذاهب تقوالى ، يحل بعضها مكان بعضها الآخر ، غير قادرة على الثبات في مواضعها بصفة قاطعة .

1161 ?

ذلك أن الميتافيزيقا لا تتمثل فيها شروط العلم المكن. فهى تفترض فى نفسها أنها تمد معرفتنا إلى ما وراء مجال التجربة.

والعلم، بمعنى الكلمة ، ينطوى على أحكام تركيبية وقبلية فى آن واحد. ومثل هذه الأحكام ممكنة لأنها أساس للرياضة والفيزياء الخالصة .

فما هى الآية التى بها نعرف أن حكمًا من الأحكام قبلى؟ آية هذا أن يكون الحكم كايًا وضروريًا. وتكون الأحكام قبلية إذا أثبتنا بها أنهذا الشيءأو ذاكموجود كليًا وبالضرورة (٨١). ومتى يكون حكم من الأحكام تركيبيًا؟ فى كل حكم حدان : ها الموضوع والمحمول . ومن المكن أن تقوم بينهما علاقات شتى . فالحكم التحليلي هو الذي يكون محموله موجوداً مقدماً مقضمناً فى الموضوع . فعندما أقول مثلا : جميع الأجسام ممتدة ، يكون قولى هذا حكماً تحليلياً ، لأنه لا حاجة بى للخروج من مفهوم الجسم لأعثر على الامتداد وأقرنه به . أما إن قلت : جميع الأجسام ذات وزن ، فليس الأمر كما تقدم ، لأن الثقل مختلف تمام الاختلاف عما أتصوره فى الفكرة التي لدى عن الجسم عموماً . فاضافة هذا المحمول تكون إذن حكما تركيبيا (٨٢) .

ولكن أمن المكن أن تجتمع في آن واحد صفتا القبلية والرابطة التركيبية — على نحو ما عرفناهما آنفا — في حكم واحد؟ لقد سبق لدفيد هيوم أن فرق بوضوح تام بين هـذين الضربين من الروابط، ولكنه جزم بأنها متنافيان: فما هو قبلي — يقول هيوم — لايمكن أن يكون كذلك إلا لأنه تحليلي، وبالعكس، فان رابطة التركيب لايمكن أن تعرف إلا بعديا، كالعلية مثلا.

والرد على هذا الاعتراض يسير، بحسب رأى كنط. فهذا التنافى لا وجود له، لأن الرياضة والغيزياء تنطويان يقينا على قضايا

تركيبية قبلية، إذن فهى صادقة ، أى أنها ضرورية وكلية . وكان ذلك — فى زمانه — أمراً ممترفاً به بين العلماء ، ولا سيا نيوتن الذى حقق — فى رأى كنط — فكرة العلم الكامل ؛ فالعلم بما هو مصدر البرهان على قوانين العالم الواقعى ، متصفاً باليقين القاطع ، كان فى نظر كنط واقعاً تاريخياً ، واتفاق العلماء يؤكد حقيقة العلم الضرورية . ولذا لا يعتقد كنط أنه بجاجة إلى برهان ، فالعلم منطلقه .

وفيا يتعلق بالميتافيزيقا ، ما هو شرط وجودها ؟ وبعبارة أخرى ، ما هو شرط إمكانها ؟

الميتافيزيقا موجودة من حيث هي واقع، لأننا قادرون على صياغة قضايا ميتافيزيقية. ولكن بأىحق نصوغ هذه القضايا ؟

الواقع أن الميتافيزيقا لاحق لها فى إصدار أحكام تركيبية قبلية على نحو ما تريد ذلك الميتافيزيقا القطعية . وترجع جذور هذا العجز إلى التشابه بين الممرفة الفلسفية والمعرفة الرياضية . ويأمل القطعيون أن يتمكنوا من التوسع (التقدم) فى الميتافيزيقا بنفس المتانة التي يتم بها التوسع (التقدم) فى مجال الرياضة، باستخدام نفس المنهج المتبع فى ذلك المجال . ولكن المنهج ـ مع هذا ـ ليس هو بعينه .

المعرفة الفلسفية هي المعرفة المقلية بواسطة معان مجردة والمعرفة الرياضية هي المعرفة المقلية بواسطة بناء معان مجردة وبناء معني مجرد هو امتثال قبلي المحدس المرتبط به فبناء معني مجرد يقتضي إذن حدساً غير تجريبي والمعني المجرد الفلسفي لا يمكن أن يرتبط بحدس إلا عن طريق التجربة فهذا الحدس إذن لابد أن يكون تجريبياً . (٨٣)

ويترتب على هذا أن الفلسفة تكتفى بمعان مجردة عامة ، في حين أن الرياضة لا تستطيع شيئًا إذا لم يكن المعنى الحجرد عينيًا ، لا بوجه تجريبي ، بل بحدس قبلى .

فإذا أعطينا فيلسوفًا معنى مجردًا لمثلث ، استطاع أن يحلل المعنى المجرد للخط المستقيم أو للزاوية ، أو للعدد ثلاثة . وبالتالى لا يصل إلى خواص أخرى غير متضمنة في هذه المعانى المجردة .

ولكن لنضع هذه المسألة بين يدى هندسى ، فإذا به يبدأ ببناء مثلث ، ويصل بواسطة مسلسلة من الاستدلالات ، مسترشدا بحدوس ، إلى معان محددة حديدة (٨٤) مما يترتب عليه أن العلم الرياضى عكن نفسيره بعبارة واحدة : إنه يصنع موضوعاته

الحاصة . وقد اكتشف أول رياضى أنه ينبغى ألا يعزو إلى الأشياء إلا ما ينتج بالضرورة مما سبق له شخصياً أن وضعه فيها ، بحسب مفهومه المجرد (٨٥٠) . فالرياضة التى تصنع موضوعاتها تقدم النموذج لمعرفة كاملة تدين بكالها لا للضرورة ومطابقة الواقع فحسب ، بل وأيضاً إلى أن تلك المطابقة مؤكدة ، بما أن الواقع يذوب فى الفعل الذى ينشىء الموضوع .

هناك إذن استخدامان للعقل مختلفان فى مسارهما جداً. الاستخدام الاستدلالى الفائم على المعانى الحجردة ، ما دمنا لا نستطيع شيئاً اللهم إلا رد الظواهر وإدخالها تحت معان مجردة ، والظواهر لا يمكن تحديدها إلا تجريبياً ، أى بعديا . والاستخدام الثانى للعقل استخدام حدسى ، يقوم على بناء معان مجردة . وما دامت هذه المعانى المجردة مرتبطة بحدس قبلى ، فمن الممكن أن تكون معطاة فى حدس خالص مستقل عن كل معطى تجريبي (٨٦) .

والميتافيزيق متى جهل حدود هذين الاستخدامين انزلق من مجال الحساسية إلى أرض المعانى المجردة الخالصة ، بل المعانى المجردة الترنسندنتالية ، حيث لا يجد أرضا صلبة يقف فوقها ، ولا الماء الذى يتيح له السباحة .

إذن فالميتافيزيقا خالية من أى حكم تركيبى بالمعانى المجردة (واذا وسيكون مقضياً عليها مالم تنتهج تحليل المعانى المجردة ، وإذا انتهجت بناء معان مجردة غدت مفارقة ومناقضة لنقد العقل الخالص. وهكذا تتقوض الميتافيزيقا . ولكن ليس معنى هذا أن كنط يريد تقويض كل ضروب الميتافيزيقا . فليس أشد تهافتا من هذا الزعم القائل أن كنط نفض يده من الميتافيزيقا بل الصحيح هو العكس . ينبغى أن نتمول أنه جدد الميتافيزيقا ، وأنه فتح لها طريقا العكس . ينبغى أن نتمول أنه جدد الميتافيزيقا ، وأنه فتح لها طريقا القطيعة التي تزعم أنها تجاوزت مجال التجربة ، وأنها تصدر أحكاما تركيبية قبلية . والواقع أن كنط أرسى أساس « ميتافيزيقا أحكاما تركيبية قبلية . والواقع أن كنط أرسى أساس « ميتافيزيقا سيكون في مقدورها أن تتمثل للناس علماً » وهو أيضاً قد وضع سيكون في مقدورها أن تتمثل للناس علماً » وهو أيضاً قد وضع

ولكن أى ضرب من الميتافيزيقا يريد كنط أن يقيمه ؟

نقول أن كنط أراد القضاء على الميتافيزيقا .

« أساس ميتافيزيقا الأخلاق » . فليس من الصواب في شيء أن

إن العقل الخالص يصل إلى وحدة مطلقة للتجربة . ونسق الأفكار إنما هو نسق التجربة في الوقت عينه .

ولكن المطلق مبدأ نركيبي قبلي ، وهو قبلي لأن المطلق ليس

من وقائع التجربة . وهو تركيبي لأن فكرة الحقائق المشروطة عن كثب ليست متضمنة في فكرة مطلق .

ويمكن أن يقال لهذا العقل أن الميتافيزيقا علم ينطوى على مبادى و لا على أحكام ، تركيبية قبلية . ولكن بشرط ألا تكون هذه المبادى و منشئة ، بل تنظيمية .

ويترتب على هذا كله أن العقل ليس له الحق فى العمل بحرية ، ولا حرية له فى إنشاء أفكار ، أو نسق من الأفكار ، والعمل فى الغراغ على نحو ما . بل يجب أن يعمل العقل فى معارف موضوعية نتجت عن تعاون بين الحدس والمعنى المجرد الخالص ، ويجب أن يكون عمل العقل فيها لتوحيدها فى نسق و ترتيبها حسب نظام (٨٨) .

وهذه النقطة الأخيرة تقصر الميتافيزيقا على التعبير عن الوظيفة القبلية للذات العارفة . وهي وجهة النظر التي تحد الميتافيزيقا بأنها علم ترنسندنتالي .

وأثبت هنا نص « نقد العقل الخالص » الذى يفسر معنى لفظ « ترنسندنتالى » :

« أدعو ترنسندنتالية كل معرفة تعنى لا بالموضوعات ذاتها بل

بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث أن هذه المعرفة ممكنة قبليها »(٨٩).

وبهذا المعنى ، وبهذا المعنى فقط ، يمكن أن تسمى ميتافيزيقا كنط ميتافيزيقا ترنسندنتالية .

ولكن ما محصل هذه الميتافيزيقا ؟

الفصل السّابع المنصرورسّة الترنسندن السّة

خص باسم القصورية كل فلسفة تستنبط قوانين الطبيعة انطلاقا من قوانين الفكرة ، فالتصورية إذن تحيل إلى الفكرة ، وفي وسعنا أن نقول أن التصورية فلسفة الفكرة ، وأن الواقعية على الضد منها . والعلاقة الأساسية التي يدور حولها كل تناظر بين التصورية والواقعية ، إنما هي العلاقة بين الفكرة والواقع . ففي التصورية يحتذى الواقع حذو الفكرة . وفي الواقعية تحتذى الفكرة حذو الواقع .

وفى رأى كنط أن أفكار النطق إنما هى قواعد لاستخدام الفهم . فإذا ما كان الفكر منظوراً إليه فيها على أنه متقبل ، غير مشتغل إلا بتأمل حقيقة ذات وجود سابق ، ففى هذه الحالة يكون مركز الجذب خارج الذات ، ونقع فى الواقعية . فلكى تكون هناك تصورية يجب أن تكون الحقيقة من صنع الأنا .

ولكن بأى مهنى — في رأى كنط — يصنع الأنا الحقيقة ؟

فى رأى كنط أن الفكر يشارك بشىء من عنده فى المعرفة ، وكما أن فعل الموضوع ضرورى ، كذلك فعل الذات ضرورى بالمثل. وإلا فأى فرق يمكن أن يكون بين تمثال كوندياك وبين كائن حاس حقاً ؟ فأى فرق بين صحيفة بيضاء — بالمعنى الحرفى للكامة — وبين ذات عارفة؟ إن للذات — كائنة ما كانت — طبيعة ، وصورة ، ذلك شىء خاص بها ، تام الأصالة لها .

وفى حين تمثثل الواقعية المعروفة فعل ذات ساكنة ، تمثثل المعرفة — لدى كنط — ثمرة فعل مشترك للموضوع وللذات. فليست الذات فى جانب والموضوع فى الجانب الآخر ، بل هناك فى آن وأحد الموضوع والذات ممتزجين فى فعل غير منقسم .

وعلى أى وجه ينبغى أن نفهم دور الموضوع ؟

عند ديكرت أن الكيفيات الأولية ، وهى الامتداد والحركة ، موضوعية . والعكس عند كنط : فالكيفيات الأولية هى الذاتية ، لأن الفكر هو الذى يسبغها ويلونها ، ونحن لا بمكن أن نعرف الأشياء إلا فى هذه الصورة ، أى من حيث هى ظواهر .

وينبغى التمييز بين الظواهر والمظاهر فمذهب كنط يقلب كل موضوع للمعرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر (٩١). فهو موجود واقعياً

على نحو ما يمتثل في المكان ، والتغير في الزمان على نَّحو ما يمتثله الحس الباطن . والسبب في هذا بسيط وواضح : فبدون الموضوعات في المكان لا امتثال تجربي (حسى) البتة ولكن هذا المكان نفسه ، شأنه شأن هذا الزمان وسائر الظواهر معهما ليست جميعاً أشياء في ذاتها . والنتيجة أن امتناع معرفة الأشياء كما هي في ذواتها ليس مفاده أن عالم الظواهر عالم وهم. وما ظلت الحدوس في المكان والزمان فهي ليست موضوعات ، لأنها غير متميزة من الأنا . وبواسطة المقولات تترابط الحدوس يحيث تكوَّن كلا متماسكًا ، و بذلك تصبح مقابلة للذات. و بتميزها على هذا النحو من الأنا تحوز حقا الواقع التجريبي (الحسى) الذي مفاده الكلية والضرورة . وأكثر من هذا إنها تتميز (من الأنا) لأنها تجلب معها شيئًا ما من الموضوع بالذات. فالموضوع بالذات موجود . وإذا حذفت الذات المنكرة ظل هذا الشيء بالذات ، وظل المعطى الذي يتصل به على نحو غير معلوم لنا .

والنتيجة ، أن تصورية كنط ليست تصورية مطلقة تقول بالوجود الحقيقي للكائنات المفكرة وامتثالاتها فحسب . فانكار وجود الأشياء فكرة لم تطوأ قط على فكر كنط . ذلك أنه لم يمض

إلى أبعد مما ذهب إليه جون لوك إلا قليلا: جون لوك كان قد فرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية ، وقال إن هذه الأخيرة لاتوجد إلا فى الفكر . ولم يتهمه أحد — لهذا السبب — بإنكار وجود الأشياء . وكنط يكتفى بأن يطبق على الكيفيات الأولية ما كان لوك قد أطلقه على الكيفيات الثانوية . لم يزد كنط على القول بأننا عاجزون بالحواس عن معرفة الأشياء فى ذاتها معرفة واقعية (٩٢) .

وتصوريته ليست أيضاً تصورية قطعية (دجماطية) على نحو ما ذهب إليه بركلي. فتلك التصورية قد حظيت بكفايتها من التنفيذ في تعقيبات الاستطيقا الترنسندنتالية ، ذلك أنها تصورية قائمة برمتها على هذا الزعم المسبق: أن المكان غير مستطاع تصوره إلا « خاصة للشيء في ذاته ». وبما أن المكان في ذاته يبدو متناقضاً ، فوجود الموضوعات في مثل هذا المكان يبدو كذلك وهما ممتنع الحدوث. ونظرية كنط عن تصورية المكان تبحث من جذورها الصعوبة التي أثارها الفيلسوف الإنجليزي : فلكي يتسني لموضوع حسى أن يتلقى محولات الواقع لا حاجة به إلى اكتساب لموضوع حسى أن يتلقى محولات الواقع لا حاجة به إلى اكتساب مكانية أخرى سوى مافي الحدس الحسى من صورة المكان (٩٣).

بيد أن المكان بهذا ليس واقعاً ذاتياً ذلك أننا « لا نتخيل الأشياء الخارجية فحسب ، بل لدينا عنها أيضاً التجوبة (الحسية) ، وهذا ما لا يمكن اثباته إلا بالبرهنة على أن احساسنا الباطن نفسه ليس ممكنا إلا بشرط التجرية الخارجية .

فنظرية ديكرت إذن باطلة لأمها تفترض أن الذات العارفة قادرة أن تعرف ذاتها موضوعيا من غير أن تمر أولا بتجربة الموضوعات المتميزة من الأنا . والواقع أن هذا ممكن بشرط أن يكون لدينا حدس عقلى بهذا الأنا . ومن ثم لا يمكن معرفة الاأنا بدون معرفة الموضوع .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل إن معرفة الموضوع الخارجي مباشرة وأولية (٩٤) . وبعبارة أخرى إنها لا تفترض مسبقاً معرفة متميزة بالأنا كموضوع . ولا نكتشف إلا في المرحلة الثانية — بتأمل تلك المعرفة الأولية — سمة التلقائية أو التركيب الناشط (الفعال) الذي يه نواجه _ بوصفنا ذواتاً _ المعطى الخارجي. ولكن هنا ثنائية من حيث أن المعرفة اتصال معقول مع موضوع غير قابل للمعرفة بواسطة التفكير نفسه . فهذا التفكير لا يجد في نفسه كل ما يمكن معرفته .

ولنلخص الآن ـ في النهاية ـ هذه التصورية الـكنطية .

كفط يحُـل محل التفكير الأنطولوجي الذي يمضيمن الكائن إلى المعرفة التفكير الترنسندنتالي الذي يبدأ — على العكس — بتحديد شروط يجبأن يستوفيها الموضوع كي يُعرَف، وأن الظاهرة لا يمكن أن تتلقى حقيقتها إلا من تكاملها في نسق خاضع لشروط للمعقولية يفرضها الفكر على ما يعرفه . فلم يعد الكائن صانع الحقيقة بل الحقيقة صانعة الكائن من حيث هو ظاهرة .

ولتلافى كل لبس يجدر أن نقول أن كفط لا يشك فى أن المعرفة تنصب على واقع خارجى عنها يمدها بمادته . وهذا «الامداد» ينبغى ألا نظن أنه « تسبب » بالمعنى الذى تدل به العلية على وظيفة من وظائف الفهم . والنومين هو ما تكون بدونه المعرفة غير ذات موضوع ، وبتعبير آخر لا يداخل كنط الريب فى وجود الواقع الذى يسميه النومين ، ولكننا عن هذا الشيء فى ذاته لا يمكننا أن نعرف شيئاً إلا بعد أن يتمثله الفكر بواسطة الفكر .

وفى هذه النظرية يتوقف كل شىء على معنى الصور القبلية للمعرفة ، ولهذ نسميها نظرية التصورية الترنسندنتالية .

البَابُ الثانى

التنظيم المسادى للمذهب

الفص لُ الأول الفريدة في السنة والعالم العربة العالم العربة العالم العربة العالم العربة العرب

إن طموح كنط لايمكن أن يعرف الإرضاء إلا إذا نجح في إقامة مذهب مفلق. « فالعقل مدفوع بنزوع في طبيعته إلى الاندفاع _ بو اسطة أفكار بسيطة _ حتى الحدود القصوى لكل معرفة، محيث لا يعرف الراحة إلا في اتمام دائرته، في مجموع مذهبي (نسقى) (٥٥٠).

وما الفلسفة النظرية إلا إحدى مناطق هذا النسق. فينبغى المضى قدماً فى المجال العملي وفي مجال المعرفة العلمية.

ومرادى فى هذا الفصل أن أعنى بالاستخدام العملى للفكرة ، من حيث أن هذا الاستخدام خطوة تمهيدية للتنظيم المادى للمذهب (أو النسق)، مادام القانون الخلقى يؤدى إلى الإنسان باعتباره غاية الطبيعة القصوى.

ويعنى كنط بلفظ « عملى » : « كل ماهو ممكن بالحرية » (٩٦).
وعند طائفة من الفلاسفة أنه من اليسير التيقن من أن الإنسان حر ، فيكفى أن يحس المرء دخيلة نفسه ، وأن يراجع وعيه وشعوراً

باطناً متوقداً يؤذنه بأنه حر .ولكن مشكلة الحرية بهذا المعنى مشكلة سيكولوچية وليست متيافيزيقية .

فما هو فى الواقع _عند كنط_ نوع المعرفة الذى يمنحنا إياه الحس الباطن ؟

ونحن نعلم أن هذه المسألة ذات أهمية رئيسية فى فلسفة كنط، ونعنى بذلك مابيناه فى الغصول السابقة من أن المرء عاجز عن أى معرفة تتجاوز حدود التجربة ، وأننا لانستطيع أن ندرك شيئاً سوى الموضوعات الكائنة فى الزمان والمكان. وبعبارة أخرى: إنه ليست لدينا منابع للمعرفة الحقيقية اللهم إلا الحدس الحسى الظاهر والباطن.

وبهذا يمتنع أن ندرك فكرة الحرية من سببل الميتافيزيةا الترنسندنتالية . وواضح كذلك أن هذا غير ممكن عن طريق الفيزياء ، لأنها قائمة على مبدأ العلية . ويجب ألا يغرب عن بالنا أن كل ما يحدث من حيث أن له علة ، فعلية هذه العلة لها علة ، وهكذا دواليك إلى أن نقيم «كلا» ، إن هو إلا الطبيعة . وبذلك تكون كل ظاهرة نتاج ظاهرة أخرى .

ومما لاشك فيه أن الحربة إن هي إلا فكرة من أفكار النطق، وأن واقعيتها الموضوعية في ذاتها مشكوك فيها ، في حين أن الطبيعة معنى مجرد من معانى الفهم ، يثبت ، وينبغي أن يثبت بالضرورة واقميته بأمثلة تقدمها التجربة . ولكن العقل النظرى في الوقت نفسه ليس المصدر الوحيد لفكرة الحرية ، لأن فاعلية العقل لاتفتصر على المعرفة النظرية.ولئن لم يكن مسموحاً للعقل النظرى أن بنزلق إلى المجال فوق الحسى ، إلا أنه تبقى في معرفته العملية معطيات تسمح له بتحديد المنى المجرد المفارق للمطلق وتدفع عقلنا إلى ما وراء حدود كل تجربة ممـكنة ، ولـكمن من وجهة النظر العملية دون سواها(٩٧). ويقول كنط في المقدمة الثانية أن «العقل النظري قد ترك لنا المكان شاغراً لكي تمتد إليه معرفتنا هذا الامتداد ، وإن كان هو نفسه قد عجز عن ملئه . إذن لم يزل مسموحاً لنا أن نملاً هذا الحيز الشاغر ، بل إنه يدعونا إليه بنفسه » (٩٨٠).

إن لدينا وعياً مباشراً ، متاحاً للبشر ، بقانون خلقي هو مصدر الحرية العملية التي تحد بأنها استقلال الإرادة بازاء ضفط

الميول الحسية . فإذا الغينا هذا القانون لم نستطع البتة أن نحصل على أدنى فكرة عن الحرية ، لأن الفانون الخلقى ليس ضرورة آلية ننقاد لها قسراً ؛ شأن قوانين الفيزياء ، بل هو وصية تحدد لنا الأعمال (الواجبة) . فبدون الحرية يغدو الوعى بالقانون الخلقى خلواً من كل معنى . إذن فالحرية والقانون الخلقى يتضمن كل منهما الآخر تبادلياً . (٩٩) ولكن لاوعى مباشر لدينا إلا بالقانون الخلقى الذى يعرض نفسه علينا ويقودنا مباشرة إلى فكرة الحرية (١٠٠٠).

وهنا تواز بين القانون الفيزيائي والقانون الخلقي: فالقانون الفيزيائي يعبر عنه بحكم تركيبي قبلي. « جميع الأجسام ذات ثقل » ، قضية تربط بين معنيين مجردين برباط ماكان العقل وحده ليكتشفه ، لأن تحليل معنى جسم لا يتضمن معنى الثقل. والتجربة وحدها هي التي تستطيع أن تعلمنا أن الأجسام ذات ثقل: وإمكان التجربة — أي وجود عالم محسوس ، هو إذن المصادرة التي تسمح بتبرير وجود أحكام تركيبية قبلية في الفيزياء.

ويمبر عن القانون الخلفي أيضاً بحكم تركيبي قبلي: « فالارادة الطيبة هي التي يكون شعارها منطوياً على قانون كلي ». وهذه قضية

لا يمكن أن تكون تحليلية ، لأننا لا يمكن أن نكتشفها بتحليل المعنى المجرد لإرادة طيبة طيبة مطلقة . فلابد لنا إذن من مبدأ يمكننا من تركيب يجمع الإرادة والخلقية ، وهذا المبدأ هو مبدأ وجود عالم معقول . فالإنسان إذن ، عن طريق افتراض مسبق لحريته ، يوقن بأنه ذو ماهية تباين الماهية الحسية (١٠١).

ويفضى بنا هذا إلى القول بأنناكى نكون أحراراً ، ينبغى للحرية أن تندَّ عن الظواهر ، بمعنى ألا تكون هى نفسها ظاهرة ، وسبب ذلك بسيط: إنها بالضرورة مستقلة عن الزمان . وإنما فى الزمان يكون انقضاء الظواهر ، والتحديد الآلى للظاهرة أنها معلولة لظاهرة أسبق منها . والظاهرة المنقضية لم يعد لها وجود ، ولا راد لها ، بحيث تكون الظاهرة الراهنة محددة بشىء ليس فى مقدور أحد أن يغيره . إذن فالتوقف الكلى على ماض انقضى إنما هو العجز عن تحديد الفعل مجرية . وحيث أن دور الزمن فى الطبيعة المعجز عن تحديد الفعل مجرية . وحيث أن دور الزمن فى الطبيعة المحرية عستحيلة ، فالسبيل الوحيد لحل الصعوبة أن نتصور الحرية غير خاضعة للزمان (١٠٢).

فإذا قلنا إذن أن الإنسان حر ، كان مفادهذا أنالواقع البشرى لا يختلط بالواقع الطبيعي الذي يخضع للقوانين الآلية . فالإنسان مباين

للطبيعة . إنه أكثر منها ، وفيه زيادة أو فضل ، فهو يسمو بها إلى المفارقة بواسطة استقلاله .

وتؤيد نتائج نقد العقل الخالص هذا التصور . فأفعالنا يمكن أن تعدّ في آن واحدمحتمة وحرة، على حسب النظر إليها من وجهتين مختلفتين (١٠٣). وهكذا يرتفع التناقض ، لأن الفعل لا يعد حراً، ويعرف أنه محتم في آن واحد ، من وجهة نظر واحدة ، ولا باعتبار واحد .

والخلاصة أن الفعل ذو طبيعة مزدوجة ، وأن ما يقع تحت طائلة تجربتنا إن هو إلا ظاهرة طبيعتنا الحقيقية ، التي هي خارج الزمان. فالإنسان من أحد جهتيه ظاهرة ، ومن الجهة الأخرى، من وجهة نظر قوى معينة ، موضوع معقول ببساطة ، من حيث أن فعله لا يمكن أن يحدد تمام التحديد بحسب الزمان .

وبهذا المعنى يكون الإنسان علة فى الكون ، وبالتالى قهو نومين والحرية الوحيدة المكنة حرية نومينية ، ولكن بشرط أن يكون التمييز بين الظاهرة (الفينومين) والنومين مشروعا. أما إذا كانت الظواهر أشياء فى ذاتها فالحرية مقضى عليها

وهكذا، ففكرة الحرية هي الوحيدة التي تسمح لنا ألانخرج

من أنفسنا لنستبدل بالمشروط والحسى ، غبر المشروط والمعقول . ولـكن إلام يفضى بنا هذا العالم المعقول ؟

إن القانون لاينشد اللذة ، ولا حب الذات ، بل ينشد الخير ، لأن اللذة وحب الذات يفرضان قيوداً وحدوداً على مجال الفعل .

والسؤال الذي يخطر بالبال على الفور يتعلق بمعرفة ماهو موضوع الإلزام الذي يعبر عنه هذا القانون ؟

إن الخير الأسمى هو المعنى المجرد لموضوع الإرادة ، التي هي الصورة المطابقة لطبيعتى العاقلة بوصفى إنساناً حراً وينبغى أن تراعى هنا أن وضع الخير الأسمى قبل القانون ، والفعل الخلقى قبل الإلزام معناه تقويض الأخلاق من أساسها (١٠٤)، لأن الخير على هذا الوضع خير حسى ، أو بمعنى أدق ، لذة حسية ، وهذا خطأ : لأن القانون الخلقى مجب أن يحدد الأفعال قبليا .

إن تحقق الخير الأسمى فى العالم هو الموضوع الضرورى لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى . فنى هذه الإرادة تكون المطابقة التامة بين النيات (المقاصد) والقانون الخلقى الشرط الأسمى للخير الأعظم .

ولكن ماهو الخير الأسمى ؟

أهو السعادة ؟

كلا ! ما أبعد السعادة وحدها عن الخير الأسمى ، فهى ليست خيراً إلا بمقدار اتفاقها والسلوك الخلقى الحسن .

أهو الفضيلة ؟

كلا! لأن الفضيلة هى الشرط الأقصى، ولكنها ليست بهذا الخير االأتم الأكمل، لأن الفضيلة كى تسكون، لابد أن تقترن بالسعادة.

وبقدر ماتتناسب الفضيلة والسعادة تناسباً دقيقاً مع الخلقية ، يكونان معا الخير الأسمى في عالم ممكن ، الفضيلة فيه دائماً شرط ، لأنه لا شرط فوقها، ولأن السعادة ليست خيراً بالاطلاق ومن جميع الوجوه ، بل يفترض في كل حين شرطاً لها هو الساوك الخلقي المطابق للقانون .

تحديدان لابد من اتحادها في المعنى الجرد . ولكن هذا الاتحاد يجب أن يعد إما تحليليًا بحسب مبدأ الهوية ، أو تركيبيًا بحسب مبدأ العلية (١٠٥).

إن شعارات الفضيلة وشعارات السعادة مختلفة كل الاختلاف وبعيدة عن التوافق كل البعد ، مع أنها تنتمى على السواء إلى خير أعظم هي التي تجعله ممكناً بالفضيلة والسعادة معاً.

ولما كان هذا الاتحاد المعطى غير ممكن أن يكون تحليلياً ، فلابد إذن أن يكون تصوره تركيبياً وبمثابة تسلسل العلة والمعاول . ويجب إذن أن تكون الرغبة أو السعادة الباعث لشعارات الفضيلة أو أن تكون شعارات الفضيلة العلة الفاعلية للسعادة .

والأمر الأول مستحيل بالإطلاق ، لأن شعارات السعادة الشخصية ليست خلقية البقة ولا يمكن أن تقيم أى ضرب من الفضيلة .

والأمر الثانى مستحيل أيضاً ، لأن كل تسلسل عملى للعلل والمعلولات في العالم بجرى على سنن معرفة القوانين الطبيعية . ومع هذا فهو ليس خطأ بالاطلاق إلا إذا عددناه بمثابة صورة العلية في العالم المحسوس .

ولكن ، لما كنت غير مخول فحسب أن أتصور وجودى بمثابة نومين فى عالم الفهم الخالص ، بل ولدى أيضاً فى القانون الخلقى مبدأ عقلى خالص لتحديد عليتى ، فليس مستحيلا أن تـكون لدى

خلقية النية رابطة ضرورية ، إن لم تكن مباشرة فعلى الأقل غير مباشرة (بواسطة مبدع معقول للطبيعة) من حيث هي علة ، بالسعادة من حيث هي معلولة لها في العالم المحسوس ، في حين أن هذه الرابطة _ في طبيعة هي موضوع محض للحواس _ لا يمكن أبداً أن تحدث إلا عرضاً ولا يمكن أن تكفى لقيام الخير الأعظم (١٠٦١).

ومن ثم ، فتحقق الخير الأعظم في العالم هو الموضوع الضرورى لإرادة يمكن أن تتحدد بالقانون الخلقى . ولسكن في هذه الإرادة تكون مطابقة النيات (المقاصد) للقانون الخلقي مطابقة تامة هي الشرط الأسمى للخير الأعظم . والمطابقة التامة للقانون الخلقي هو القداسة ، وهذا كال لايستطيعه في أي وقت من أوقات وجوده أي كائن ناطق في العالم المحسوس . فلا يتيسر ذلك إذن إلا بإرادة ماضية في وجهتها قدماً إلى مالانهاية .

وهذا التقدم غير المحدود ليس ممكننا إلا إذا افترضنا وجوداً وشخصية للـكائن الناطق باقيين بقاء غير محدود (وهو مايسمى خلود النفس) (١٠٧).

وهذا القانون بمينه ينبغى أن يفضى أيضاً إلى مصادرة فكرة الله من حيث هو كائن موجود في ذاته . فالقانون الخلقى ، من حيث هو قانون الحرية ، يأمر بمقتضى مبادىء محددة يجب أن تكون مستقلة عن الطبيعة تمام الاستقلال . ولكن الكائن الناطق الذى يعمل فى العالم ليس مع هذا فى الوقت عينه علة للعالم وللطبيعة نفسها . ففى القانون الخلقى إذن لا يوجد البتة قانون للارتباط الضرورى بين الخلقية والسعادة .

ولكننا فى النشدان الضرورى للخير الأعظم نصادر على مثل هذه الرابطة بوصفها ضرورية ، وهكذا نصادر على وجود علة للطبيعة جمعاء، متميزة من الطبيعة ومتضمنة مبدأ ذلك الارتباط، أى مبدأ التوافق الدقيق بين السعادة والخلقية .(١٠٨).

وينبغى أن نراعى أن هذه الضرورة ذاتية ، أى أنها حاجة ، وليست موضوعية ؛ لأن القول بوجود شىء إنما هو من اختصاص الاستخدام النظرى للعقل ، من حيث هو المصدر الذى تنبع منه المعرفة الموضوعية .

ويترتب على هذا أن الأفكار التى بسطناها هنا من وجهة النظر العملية ليست عقائد نظرية، بلهى فروض ،أى مصادرات (١٠٩). وهذه المصادرات لا توسع المعرفة النظرية ، ولكنها تتيح لأفكار

العقل النظرى تبريراً يجملها معانى مجردة حقيقية . ومعنى هذا أن مصلحة العقل النظرى هى فىدفع المعرفة حتى أسمى المعانى المجردة القبلية. بيد أن هذا العقل لا يجد ضمانات كافية لامكان هذه المعانى المجردة ، فهذا الإمكان احتمالى ، إلا أنه يغدو « تقريريا » فى الاستخدام العملى للعقل .

ولكن ، أمعرفتنا على هذه الوتيرة قد اكتسبت بالعقل العملى رحابة حقيقية ، وماكان مفارقاً بالنسبة للعقل النظرى صار محايثاً بالنسبة للعقل العملى ؟

بلاشك ! ولكن من وجهة النظرالعملية فحسب، لأننا لانعرف بهذا المنوال لاطبيعة النفس، ولا العالم المعقول، ولا الكائن الأسمى، من حيث هم في ذواتهم (١١٠٠).

إذن فإمكان أفكار العقل الخالص النظرى هذه ، والواقعية الموضوعية التى لم يستطع العقل الخالص النظرى أن يثبتها لهذه الأفكار: هذا الامكان مصادر عليه بالقانون العملى الذى يحتم وجود الخير الأعظم المكن في عالم ما .

من هذا السبيل ، بلاشك ، تكتسب المعرفة النظرية للعقل

الخالص نماء ، ولكن هذا النماء يقتصر على أن تلك المعانى المجودة التي كانت بالنسبة له_ذا العقل النظرى احتمالية غدت الآن تقريرية ومعترفاً لها بأنها معان مجردة تنتمى إليها موضوعات واقعية ، لأن العقل العملى بحاجة إلى وجودها كى يغدو موضوعه _ وهو الخير الأعظم ضرورى ضرورة مطلقة من الأعظم _ ممكناً ، وهذا الخير الأعظم ضرورى أن يفترضها (١١١).

ولكن هذا الامتداد للعقل النظرى ليس امتداداً للنظر التأملي ، أى أنه لا يبيح أن نستخدمه استخداماً إيجابياً من الناحية النظرية ، ولا يقيح شيئاً فيها يتعلق بحدس هذه الموضوعات ، فكل قضية تركيبية في هذا الصدد غير ممكنة .

بهذه النظرية _ أعنى بالاستخدام العملى للفكرة _ يؤكد كنط تأكيداً كاملا الاستقلال الذي يخص علم الظواهر عما يسمى علم قوانين الإرادة فكل من هذين في استطاعته التوسع بحرية تامة وفق مبادئه الخاصة: ولن يضايق أحدهما الآخر ، لأن هذه المبادىء ، وإن كانت متوافقة ، إلا أنها غير متجانسة .

وبالتالى ، فأفكار العقل النظرى الثلاث لم تصبح بعد فى ذاتها معارف، لأننا لا نستطيع أن نحمل عليها أى حكم تركيبي (١١٤).

وليس هناك أى امتداد للمعرفة فيها يتعلق بموضوعات فوق الحس عموما ، مادام العقل مرغماً على القول بوجود مثل هذه الموضوعات وإن عجز عن تحديدها بمزيد من التدقيق .

إذن ، فالعقل الخالص النظرى الذى تعد كل هذه الأفكار بالنسبة له مفارقة وغير ذات موضوع ، ينبغى عليه إزاء هذا النماء أن يحمد قدرته الخالصة العملية . فهذه الأفكار تفدو هاهنا محايثة ومنشئة ، لأنها مبادىء إمكان تحقق الموضوع الضرورى للعقل الخالص العملى (ألا وهو الخير الأعظم) في حين أنه بدون ذلك تفدو هذه الأفكار مجرد مبادىء تنظيمية للعقل النظرى غير متيحة إلا كال استخدامه إياها في التجوبة (١١٢).

فانطلاقا من الإنسان إذن، أو بالأخرى انطلاقا من القانون الذى ينبغى أن يتبعه، تتحدد فكرة الله، والصفات التى نعرفها لله كالعلم المحيط، والقدرة الكلية، والطيبة التامة، والعدل الأوفى لا تخص، مباشرة ولا بطريق غير مباشر، إلا علاقته بوجود وحالة الكائنات الناطقة الخاضعة للقانون الخلقى.

فالله يبدو إذن بمثابة « مبدأ أسمى في عملكة للغايات »

وبمثابة « مشروع أعظم فى مملكة خلقية للغايات »،بل هو على الخصوص بمثابة علة يمكن بها التوافق الحق بين السعادة والفضيلة . وهذا مايقوم عليه مايسميه كنط الدليل الخلقى على وجود الله .

ومن الأهمية بمكان أن نحدد على وجه الدقة معنى هذا الدليل .
هذا الدليل قائم على غائية خلقية ، لأنه يعتبر أن وجود الأشياء يجب أن يكون خاضعاً للغاية القصوى ، التى يجعل منها القانون الخلقى موضوعاً لنا ، وأنه لكى نفسر هذا الخضوع ونؤسسه يجب أن نرجع إلى كائن خلقى بوصفه مبدع العالم .

ولكن الدليل الخلقى ، المستمد من الاستخدام العملى لعقلنا ، لايصح إلا بالنسبة لهذا الاستخدام ، ولا يمكن تحويله إلى برهان نظرى .

إن ذلك الشرط المضروب على العقل ألا يحد أفكارنا عما فوق الحس إلا فى حدود استخدامه العملى ، له جدوى عظيمة فى منع الثيولوچيا (علم اللاهوت) من الذوبان فى الثيوزوفيا (الفلسفة الالهية) ، إذا ما ادعى العقل تحديد معان مجردة مفارقة ، أو من الذوبان فى الدمنولوچيا (علم الشياطين) بالبحث عن امتثالات لله تشبهه بالبشر ، ويمنع الدين أيضاً _الذى هو معرفة واجباتنا من حيث

مى وصايا مقدسة _ أن يتحول إلى السحر الأبيض ، أى إلى الاعتقاد التصوفى الذى يزعم أن لنا شعوراً مباشراً بكائنات فوق الحس ، بل وأن لنا تأثيراً مباشراً على هذه الكائنات ، أو أن ينحل الدين إلى وثنية ، أى إلى استعداد خرافى لاستحثاث المكارم الالهية بوسائل عدا صلاحنا أو طيبتنا (١١٤).

واضح إذن أننا بالفكرة فى استخدامها الخلقى نتجاوز الحدود التى كان نقد العقل الخالص قد رسمها للمعرفة . ولكننا لانوسع بهذا مجال معرفتنا النظرية .

وهكذا نتبين كيف يتسنى للانسان أن يعقل الفكرة العملية لله . فنحن نعقل ثلاث خواص : فكرة الكائن الأسمى ، وفكرة كائن ذات ، ينبوعاً أول لغائية خلقية في الإنسان . والله نومين في حين أن العالم ظاهرة (فينومين) . وفضلا عن هذا ، فالعلاقة بين الله والإنسان هي علاقة اللامتناهي بالمتناهي . والإنسان _ بعد _ ليس تلقائية خالصة كالله .

الفص لالثاني عند من الغاشية

وأليس للأفكار أن تقصر عنايتها على تحديد كل ما هو صورى في المعرفة ، بل ينبغى أن تحدد أيضا ما هو مادى. فالفلسفة إذن لم يعد من شأنها أن تعنى بالشروط التي تجعل التجربة ممكنة فحسب ، بل تعنى باقامة التجربة في إجمالها، وبالتالي يجب أن تتيحلنا الأفكار التأدى إلى ميتافيزيقيا الطبيعة .

والواضح أن ثمة اتفاقا بين السمات التي ينحلها كنط ، من جهة ، الأفكار الترنسندنتالية — ولا سيما ثالثة هذه الأفكار ألا وهي فكرة الله — وبين السمات التي يعترف بها بعد ذلك لمعنى الفائية.

لقد اكتشف كنط، أولا، دور الغائية في الاستطيقا أو بعبارة أدق، في فكرة الجيل. وفي وسع الجيل أن يتم تحديد علاقته بالخلقية عن طريق وظيفة التناغم التي يؤديها، كما يستطيع ذلك عن طريق علاقته بما فوق الحس، ولذا كان الجميل رمز

الخلقية ، وإنما عن هذا الطريق دون غيره يسمه أن يتطلع إلى اقرار كلى ، وعن هذا الطريق أيضاً نستطيع أن نفهم لماذا نطلق فى كلامنا على الأشياء الجميلة نعوتا لفظية حافلة بالأوصاف الخلقية .

ومهما يكن من شيء، فالمهم هو فكرة الغاية في الفلسفةالغائية.

إن علم الطبيعة ينبغى ألا يلجأ إلا إلى مبادى، طبيعية للتفسير . ولكن التفسير الآلى ليس نهائياً (أى ليس قاطعا) . ويترتب على هذا أن التفسير بالغاية لا غنى عنه ، وإن كان لايفيدنا أى معرفة بالأشياء، أى أنه لا يجدى فى تحديدها من حيث هى موضوعات . فهو البديل من معرفة تفوق البشر ، لأن تحديد الواقع الموضوعي للطبيعة عن طريق تطبيق المقولات على الحدوس لا يكشف لنا البتة ما هى الطبيعة فى صميمها . وعندئذ يتصور المر، ضرورة وجهة النظر الغائية ، لا لإدراكها ، بوصفها ظاهرة لواقع يفوقنا .

وفى الطبيعة توجد كائنات منظمة تستبعد - بالنسبة للعقل البشرى على الأقل - إمكان تفسير فيزيائى آلى فحسب . فهذه الكائنات تتضمن غاية . والكائنات المنظمة هى الكائنات التى لا يمكن إدراك أجزائها إلا إذا ربطنا هذه الأجزاء بفكرةالكل التى تعد علة إمكانها ،أى أنها علة غائية (١١٥) . إذن فهى »

وحدها في الطبيعة التي يجب أن نتصورها باعتبارها غايات الطبيعة » (١١٦)

إن الكائن المنظم حائز _ عدا القوة المحركة الخاضعة للقوانين الآلية — لقوة إخبارية تنتقل إلى المادة التى يستخدمها . ولذا كانت للكائن المنظم غاية فى وجوده ، أى أنه فى آن واحد علة ونتيجة ذاته »(١١٧)

الشجرة _ مثلا _ تنتج شجرة أخرى من نفس نوعها . أى أن هذه الشجرة تنتج ذاتها من حيث النوع ، وتنتج ذاتها من حيث الفرد ، عن طريق ظاهرة النمو ، بتغيير المادة الخارجية التي تمتصها لتتمثلها ، أى أنها تفرض على هذه المادة صورتها الخاصة (١١٨)

بيد أن الأشياء التي يبدعها الفن البشرى تظل خارج نطاق المفهوم السالف الذكر. فالساعة مثلا، كل جزء فيها آداة تستخدم في تحريك أدوات أخرى، ولكنها لا توجد عن طريقها. فما من ترس فيها ينتج ترسا آخر، لا يستطيع أن يصلح نقائصه الخاصة بنفسه (١١٩).

فى هذه الحالة لا نوجد غائية داخلية ، فلكى يتصف الشىء بالغائية (أى يحكم عليه حكم غائى) ينبغى أن يكون هذا الشيء علة و نتيجة ذاته فى آن واحد ، ولا يكون أعملنا بمجرد نشاط القوانين الطبيعية . وبهذا تختلف الغائية الداخلية عن الغائية الخارجية ، من حيث أن هذه الأخيرة تحد بالتوافق والمنفعة . فإذا كان لا بد مثلا أن توجد فى العالم سائمة فلابد أن ينبت فيه عشب. فثمة فائدة العشب للسائمة ، وفائدة السائمة للانسان الذى يتغذى بلحومها .

وتقود فكرة الغائية الداخلية العقل إلى نظام الأشياء يختلف عن آلية الطبيعة التى تبدو غير كافية . ولكن إذا كانت هذه الفكرة — التى تعلو على الآلية العمياء لقانون الطبيعة _ فكرة محددة ، فلن تبقى أى قاعدة مؤكدة للتمييز بين النمطين المختلفين من الأحكام . فليس مشروعا إذن أن نمضى إلى ما وراء حدود علم الطبيعة ، إلى مفهوم يتجاوز كل تجربة ، إلا بعد اكتمال هذا العلم ، وبذلك لا ندخل مبدأ جديدا للعلية ، بل نضيف فقط _ العلم ، وبذلك لا ندخل مبدأ جديدا للعلية ، بل نضيف فقط _ لاستخدام العقل _ منهجا آخر في البحث غير المنهج الذي يطبق على القوانين الآلية غير الكافية .

إذن ، بما أنه توجد علاقة للعلل التى يستلزمها الفهم ، توجد علاقة للعلل الغائية حيث لا تكفى قوانين القبلية الآلية الخالصة .

ولكن فكرة الغائية ينبغى ألا تفهم إلا على أنها صورية وليست واقعية . أى أن الأنا هو الذى يقدم الغائية وليس الموضوع . وبذلك يظل تفسير الطبيعة بالآلية سليا لم يمس ، ومادام حق البحث عن تفسير آلى خالص لكل منتجات الطبيعة حقاغير محدود على الاطلاق فى ذاته ، فالقدرة على الوصول إلى نتيجة مرضية إنما توجد حيث يعنى الفهم بالأشياء من حيث هى غايات طبيعية . وما عسى يكون معنى هذا اذن ، اللهم إلا أن الحكم الغائى ليس محددا بل هو عاكس فحسب (١٢٠) ، وأنه يعبر عن القاعدة التى بدونها يغدو التنظيم — من حيث هو غاية داخلية للطبيعة — غير قابل للتفسير بواسطة عقلنا .

عقلنا إذن هو الذى يتصور ، وهو الذى ينبغى أن يتصور الأفكار التى بمقتضاها تمضى الطبيعة فى انتاج الكائنات المنظمة . والجمع بين الآلية وفكرة الغائية فى علم الطبيعة ضرورى ، أى أن الآلية غير كافيه لتصور امكان كائن منظم ، بل يجب اخضاعه لعلة تعمل عن قصد . وكذلك المبدأ الغائى وحده لايكفى إذا لم نضف إليه الآلية (١٢١) . وهكذا لا يكون لفكرة الغائية مكان مشروع فى علم الطبيعة الفيزيائى ، ولكن لها مكانا خاصا بها فى علم مشروع فى علم الطبيعة الفيزيائى ، ولكن لها مكانا خاصا بها فى علم

الكائنات المنظمة.

وفضلا عن هذا ، فنى نطاق هذه الفهومات ، التى هى الغايات من الجائز أن ننشد غير المشروط ، أى أن نمتثل غاية قصوى . وهذا طور سوى المشكلة الغائية . ومع هذا ، فالغاية النهائية ليست إلا معنى مجرداً من معانى العقل العملى المجردة ، فلا يمكن استنباطه من أى تجربة .

وهذا الضرب من فهم الفائية يحررنا من قطعية العلم التي تدعى أنها تؤدى بواسطة القوانين الآلية حسابا عن الحياة والكائنات المنظمة ، كا تحررنا من قطعية الثيولوچيا (علم اللاهوت) التي لا تفرض غايات أخرى سوى الغايات المفروضة من الخارج على الطبيعة بواسطة مبدعها.

والكائن الذي يدعى أنه غاية قصوى ينبغى أن يكون قادرا على تصور غايات . فلئن كان ثمه كائن يمكن أن يكون غاية قصوى الطبيعة ، فلعله الانسان ، ولا أحد سوى الإنسان . وهكذا يكون الإنسان — عند كنط — ليس غاية من غايات الطبيعة فحسب ، بل هو غايتها القصوى ، بشرط أن يكون هذا التصور قائمًا على حكم عاكس لا على حكم محدد .

ولكنكى يكون الإنسان الغابة القصوى لا يكفيه أن يستطيع امتثال غايات، بل يجب أيضا أن تكون القاعدة التي بموجبها يمتثل تلك الغايات بحيث لا تتيح له ذلك الامتثال إلا اعتمادا على الطبيعة المحسوسة. وينبغي لتلك القاعدة أن تتجاوز الغايات الأرضية من حيث أن الغابة القصوى إنما هي تلك الغاية التي لاتفترض غاية سواها شرطا لوجودها . فهي غاية غير مشروطة ، والقانون الذي بموجبه تكون تلك الغاية كذلك، ينبغي هو نفسه أن يكون قانونا غير مشروط . فليس يتسنى للانسان إذن أن يكون غاية قصوى من حيث هو ينشد السعادة أو تنمية قواه ، بل هو غاية قصوى منحيث أن لقدرته على الفعل بحسب غايات أساساً فوق الحس ، وهذا الأساس هو الحرية ، وأن لها قانونا غير مشروط هو القانون الخلقي، وأن لها موضوعا ضروريا هو الخير الأعظم في العالم .

ومن ثم ، فالانسان لا يسعه أن يكون غاية قصوى للخليقة إلا من حيث هو كأئن خلق . وأيس من حق أحد أن يسأل لأى غاية عليا هو موجود: فوجوده له في ذاته غايته العليا التي تخضع لها الطبيعة بأسرها . وبذلك تقتضى الطبيعة التطبيق العقلى لنسق غائى تام ومن حيث أنها تجد لسلسلة الغايات الخاضع بعضها لبغض حداً أقصى (۱۲۲) ، وبدلك نفسه يمنح الانسان نفسه قيمة صادرة من ذاته ، وتنتقل من ذاته إلى العالم . إذن ليست الأفكار الترنسند نتالية هي التي تضغي قيمة على كل ما هو موجود في العالم ، بل القائم بهذا فكرة الغائية . وبواسطة هذه الفكرة ذاتها ستتضح الفكرة الثالثة — التي هي فكرة الله — من وجهة نظر جديدة ، أعنى من وجهة النظر الغائية .

و يترتب على ما تقدم أنه ينبغى القول بعلة خلقية للعالم لتساعدنا على تحقيق الغاية القصوى . ولكن يجب أن تراعى أن مفهوم تلك العلة ليس موضوعيا ، ولا لديه القدرة على اثبات وجود إله للشاك ، بل إنه « إن أراد أن يفكر فى الأخلاق منطقيا » فلا مفر له من القول بمفهوم من هذا القبيل فهو إذن دليل ذاتى فيه «مقنع لكائنات خلقية » (۱۲۳) . وينجم عن هذا أن اثبات وجود كأئن فوق الحس لا يمكن استخلاصه من المبادى و العامة لطبيعة الأشياء لأن هذه المبادى و مداهة _ لا تسرى إلا على العالم المعطى فى التجربة . وهكذا تغدو فكرة كائن ضرورى بالاطلاق احتمالية بالنسبة لنا ، قادرة فحسب

على دفع التفكير صوب التمام المكن لمذهب كنط الفلسني .

فلئن ظلت الميتافيزيقا التقليدية تدعى إدراك مافوق الحس بواسطة الفكرة ، فليس فى وسعها إدراكه إلا بطريق الاستخدام العملى والاستخدام الفائى . وهذا هو السبب فى أن كل محاولات الفلسفة العقلية لمد التأمل الحجود إلى هذه الموضوعات السامية للميتافيزيقا ذهبت سدى .

وفضلا عن هذا: يمسك كنط بالرباط الذي يصل ما بين الفكرة الترنسندنتالية والفكرة العملية عن طريق فكوة الغائية . فالأفكار الترنسندنتالية والأفكار العملية ضربان يفصلان مجال الطبيعة عن مجال الحوية: فالطبيعة مؤداها ما يتسنى لنا معرفته ، أي النومين أي ماهو ظواهر . والحرية مؤداها مالا يتسنى معرفته ، أي النومين وهي مجال الفعل الخلقي . والمجالان ، مع أنهما غير متجانسين ، واقعيان على السواء . ومن ثم فهناك مكان لفكرة تتوسطهما تقوم بذلك الدور ، وهي فكرة الفائية ، وعن طريقها يتم الفكر حركته لتنسيق التجربة بكل أبعادها .

البَابُ الثالث فحص نقدى لمذهب كسنط

الفصّل الأول صدويات الحسسل الكنفلي

بقى علينا الآن أن نحدد على وجه الدقة موقعنا فى هذا الخضم، ونقيم مؤدى الأفكار وقيمتها فى مذهب كنط.

إن العقل مدفوع بنزوع فى طبيعته ألا يجد الراحة إلا فى اتمام دائرته ، أى فى مجموع ذى نسق قائم بذاته (١٢٤) . وعند كنط أن النسق (أو المذهب) لا يتم إلا بالأفكار (١٢٥) ، بما أن الفكرة وحدة لمعارف شتى ، وكل تشبه أجزاؤه جسم كائن منظم ، من حيث أن التنظيم ليس معاولا للتجاور بل معاول للامتصاص الداخل (١٢٦) .

والامتصاص الداخلي معناه التوحيد، وهذا هو الحد الأخير في مذهب كنط الفلسني . وأول درجة تتحقق من التوحيد هي الحدس الحسى ، ولكن الحدس الحسى لا يمنح المعرفة إلا نتاجاً حادثاً ، جزئياً ، لا معرفة الموضوع ، لأن معرفة الموضوع هي مهمة المقولات ، التي هي قوانين أو قواعد كلية للتركيب ، وتكوّن

المقولات، بأنحادها مع الظواهر، الوحدات الموضوعية الأولى الحاضرة في الوعى وهي وحدات موضوعية لأن صورها تمشل الأنماط الثابة الكلية الضرورية التي يترتب تحتها التغير الحادث للمجموعات المكانية الزمانية. فإذا مضينا صاعدين وجدنا الوحدة المطلقة، الوحدة الأسمى من وحدة المقولات: وجدنا وحدة أفكار النطق. ويترتب على هذا أن النطق هو السلطة التي ترتب جميع معارف الفهم ترتيباً نسقيا: ترتب الأنا من حيث هو ذات مفكرة، والعالم من حيث هو تمام السلاسل العلية للظواهر، والله من حيث هو الوحدة المطلقة الميع موضوعات التفكير بوجه عام.

وليست مهمة أفكار النطق أن تعرفنا موضوعاً مفارقاً أو موضوعاً تجربياً ، بل مهمتها منهجية ، ألا وهي الترتيب الدقيق للتفكير نفسه .

فما هو مركز الثقل في هذا المذهب؟

إنه « الأنا » . وهذا هو السبب في أنه بوسعنا أن نقول أن الثورة الكنطية العقلية إنما هي في نشدان توحيد المذهب ، لا في مركز الواقع باعتباره موضوعاً ، بل في صميم الفكر باعتباره ذاتاً مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة جمعاء .

وبدهى أن هذا الأنا إنما هو فى آن واحد تقبلية وتلقائية ، خضوع واستقلال . بيد أن التلقائية المستقلة أبعد فيه مسربا ، لأنها علة امتثال العالم . ولذا يمكن القول مع كنعط أن العالم الحسى ليس شيئا سوى الذات وقد صنعت من نفسها موضوعاً ، ولذا أيضا لا يستطيع العالم أن يقودنا إلى فكرة خالق لانهائى الحكمة لانهائى الصلاح . فالأنا هو الذى يميط عن منظور جديد لفكرة الله من الصلاح . فالأنا هو الذى يميط عن منظور جديد لفكرة الله من حيث هو غاية قصوى تحقق تطابق الطبيعة مع مقاصد الارادة الخالصة . ومن هذه الزاوية لا يمكن أن يكون العالم عند كنط خير عالم ممكن .

وها هنا ينبغى أن نراعى أن المذهب لن يمسى تاما مقفلا إلا حينها ينظم ، لا مستويات المعرفة التأملية المتباينة فحسب ، بل أيضا الملاقة نفسها القائمة بين العقل النظرى والعقل العملى ، وإنما يكون هذا عن طريق فكرة الغائبة .

وبين بذاته أن ثمة غرضا مزدوجا يلهم تكوين كتب النقد الثلاثة: فهناك غرض نقدى وغرض نستى، فلا يكنى أن نعد الأرض نقيامميتافيريقا مستقبلة، بل يجب أيضا أن يكون هناك نسق للعقل: فسق ينظم عناصره الأساسية.

ومهما يكن من شيء ، مم يتقوم التوحيد النسقي ؟

إنه يفضى إلى التركيب . والتركيب يهيمن على التحليل . فالتحليل وحده ينزل بالنسق العقم ، ذلك أن التحليل لا ينتهى إلى الهوية إلا بواسطة تجريد يتجاهل الفرق بين العناصر المتحدة للتركيب والعناصر المتفـــرقة التي يستخرجها منه التحليل . فالتحليل يصنع شيئا على طريقته ، ولكنه في نهاية المطاف ليس أداة تِقدم ، ثم هو ثانوي . ولذا كان كنط على حق عندما أراد أن يقيم العلم على التركيب. ولأن كنط شديد الولاء للروح العقلي فقد قصد بالتركيب أن يكون قبليا . فاذا نحن لم نزد على تجاور المعانى المجردة انتفى العلم. وهذا هو السبب في أن كنط وضع التركيب القبلي سببا كافيا وضروريا لأي علم . وهذا التركيب ليس التتويج المثالي لمذهب كنط فحسب، ولكنه قبلكل شيء نقطة الارتكاز الوحيدة لمسار المعرفة .

فن الخطأ اذن أن نقول مع ماريشال أن لدى كنط أصداء من ليبنتز، من حيث أن مذهب كنط تحكه الهوية في نهاية المطاف (١٢٧) فالواقع أن التركيب يحكم الاستخدام المنطقي والاستخدام الترنسندنتالي

للفهم معا^(۱۲۸). فلاشك في أن هناك تحليلات. ولـكنها تحليلات مركبة.

وهذا التركيب دينامى (حركى) وليس ستاتيا (سكونيا) من حيث هو وحدة تتكون، فهو مختلف ـ من هذا الوجه ـ عن الوحدة المنطقية الحالصة.

فما هو معنى هذه الدينامية؟

إن كل اسق يجب أن يوجد من غير أن يخلط، ويميز من غير أن يفرق. والنتيجة أن كل نسق لا بد أن يكون رسوماً تخطيطية من حيث أن الرسم التخطيطي بتضح بالجمع بين الواحد والآخر. والاثنان ناقصان حين يكون كل منهما على حدة . فكل منهما يدعو الآخر إليه ليستم به ، كا يحدث بين الجنسين . والرسم التخطيطي الذي ينتج من فكرة ما يضفي وحدة تنظيميه للمعرفة ، أي التخطيطي الذي ينتج من فكرة ما يضفي وحدة تنظيميه للمعرفة ، أو بعبارة أدق — وحدة نسقية ، لأنه ينطوي (طبقا للفكرة ، أي قبليا) على إطار الكل وقسمته إلى أجزاء (١٢٩).

تبقى الصعوبة الأخيرة: أكنط على حق فى إقامة نسق (مذهب) تام وكامل؟ وبعبارة أخرى: أتجد الفلسفة الباحثـــة عن نسق

ضالتها ؟ فيهما كان النسق مغلقاً ، فني كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية ، والثراء المتزايد في المعارف الوضعية ، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضى في طريق التغير . فهو على الدوام مبتسر .

لاشك في أنه لاتوجد معرفة إلا وهي نسقية ، من حيث أن المعرفه تتضمن دائمًا علاقات ضرورية بين الأشياء ، والنسق إن هو إلا مجوع حدود ضرورية مترابطة فيا بينها بروابط ضرورية .

ولكن خطأ كنط الرئيسي أنه رد المعرفة إلى النشاط الداخلي الخالص للذات المفكرة، وهكذا رفض أن يفسر التفكير بنشاط معرفى حق للأشياء.

وللمعرفة _ بطبيعة الحال _ حد تتم عنده حركة العقل، ولكن هذا مستحيل، لأن هناك دائمًا اتصالا بالتجربة، وهي متغيرة على الدوام ومن فرط الترامي بحيث يعجز العقل عن الاحاطة بها جعاء. وفضلا عن هذا أن التجربة غير مردودة على اطلاقها إلى معانينا المجردة، فلا نصل إلى تحصيل معرفة كاملة ومؤكدة تماثل معرفة الرياضة.

ولنتخذ وجهة النظر العلمية العصرية : إن العلم مجموع قوانين .

ولكن ماهو القانون ؟ إنه مؤقت لأنه يمثل وقائع ينطبق عليها بنوع من التقريب سيكف عن أن يكون مرضيا يوما ما لتلك الوقائع، ولأن القانون أيضاً رمزى. « فهناك دائماً حالات تغدو الرموز التي ينصب عليها القانون عاجزة عن تمثيل الواقع بطريقة مرضية » (١٢٠٠) ويترتب على هذا أن القانون العلمي واقع تحت رحمة التقدم.

فالنسق إذن لاينال بأى حال عن طريق شجب المنصر التجربى الذى هو متغير ، والميتافيزيقا يجبأن تكون جهداً متصلا للوصول إلى الطبيعة الحيمة للتجربة ، من حيث أن العقل لايتطابق تماما مع الواقع الخارجى ، بل يحاول أن يمثله بأقصى ما يمكن من الدقة .

وفى حين لايهتم كنط بالمعرفة العلمية من حيث أنها تتحقق تاريخيا على يد العلماء ، بل يهتم بالمعرفة العلمية من حيث انها تنطوى على الشروط القبلية لامكانها . ولهذا ينعت الأنا بأنه ترنسندنتالى ، ليسقط كل مافينا بما هو تجربى وتاريخى وحادث . ويبدو له العقل ماهية لازمانية ، ونسقا مغلقا خاليا من أى اعتبار للديمومة والتطور والتاريخ ، وكل تكون وكل تقدم ـ لارتباطهما بهذه المعانى ـ فهما تُخلف. فالعقل بهذا الوضِع هو الأبدية الميتة . وهو إذن لا يرى

فعل العقل إلا أمراً يتم مرة واحدة ، يفصح فيها عن نفسه ويتجمد على ذلك . ولكن هذه ليست هى الحقيقة ، فواقع لامراء فيه أن العقل البشرى يتكون ببطء وعن طريق التقدم .

وعلة هذه الفجوة هي الفكرة التي لدى كنط عن العلم الفيزيائي عند نيوتن. فنحن نجد دائماً علاقة —من نفس النوع — بين مذهب الفيلسوف ومجموع المعارف العلمية في العصر الذي عاش فيه الفيلسوف.

وفى أعقاب نيوتن صار فى مقدور العلم أن يستحوذ على أى موضوع كانبنفس القوة فيدمجه فى لحمة سياق واحد متصل لاأمت فيه . وهكذا بدا لكنط أن العلم الكامل قد تحقق على يد نيوتن . ولذا كان العلم — وليس الكائن أو الموجود _ هو المعطى لدى كنط ، لأن للعلم واقعه الحقيقى. وهذا هو السبب أيضاً فى أنه لايتساءل هل العلم ممكن ، بل يتساءل كيف تسنى للعلم أن يوجد .

وكما رأينا آنفا ، ثمة مستويات أكثر للتجربة ، غير متساوية فى المعرفة ، ولا تتبدى إلا ببطء . ولذا فيهناك دائماً مجهول ، وهو ليس الشيء فى ذاته ، بل شيء يمكن أن يعرف . فاللاأدرية هى التى تتكلم

دائمًا ، والقطعية هي التي تريد أن تسود وتتحكم . ولغز المجهول لايفرض نفسه إلا ليدفع العقل في بحثه عن الحقيقة . إذن فالمجهول ليس بمعنى المجهول المطلق ، بل هو الشر المعلوم أو المجهول الذي لم يعرف بعد ، فهو كأرض غريبة لم نصل إليها بعد .

ونتيجة هذا كله أن كل ندق مقفل تام فهو خطأ وفضول (لغو). ولكن هذا لا يعنى إدانة الرغبة الخالدة التى تدفع الفكر البشرى أن يشاء إقامة نسق. فبناء نسق أمر ضرورى ولكن بشرط واحد: ألا نعتقد أنه سيكون النسق الأخير، والخطوة الأخيرة فى تقدم الفلسفة حيث يستحوذ المرء على الحقائق جميعها وينبذ كل جهد جديد.

والواقع أن النسق الحق هو الذى يفتح الباب للمشكلات الجديدة التي يجب أن تكون أعمق وأكثر تعقيداً من المشكلات التي سبقت معرفتها حتى الآن. ولذا فنحن دائماً بحاجة إلى جهد جديد لكل مشكلة جديدة. ومن ثم فالفلسفة ليست عملا نسقيا تاما لمفكر واحد. فهى لاتفتا تدخل وتستدعى اضافات وتصحيحات وتفتيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعى.

فالنسق الحق لا يمكن أن يستنفد كل توتر في مجال البحث

الفلسفى . ومن ثم تخرج لنا هذه النتيجه التى تبدو شديدة المفارقة . إن النسق (للذهب) الحق هو الذى يملك « عدم » القدرة على حل المشكلات الجديدة .

وبهذا الفصل تحققت غاية البحث.

ولكن أهو صالح أن يكون خاتمة ؟

بالقطع لا ، لأن كل بحث ينبغى أن يثير مشكلة جديدة يمكن أن تظل خافية . فلم يبق أمامنا إلا استكشاف هذه المشكلة ، حيث أن كل بحث - بموجب ماقلناه - ينبغى أن يفتح الباب أمام مشكلات جديدة .

إذن: ماهي مشكلتنا الحديدة ؟

الفصّ لالثانى كسنط وأفسلاطوُن

فى رأيى أن العلاقة بين كنط وأفلاطون فى نظرية المثل هى التى ينبغى أن تكون امتداد هذه الرسالة لسببين.

أولها ، ان المثال (هو عند كنط الفكرة ، وإن كان اللفظ باللغة الأوربية واحداً)عند الفيلسوفين هي غاية المذهب وحدوده الأخيرة . ولكننا لن نغفل أن تفكير أفلاطون — في هذه المسألة كا في مسائل أخرى — طرأت عليه تغيرات . الملخص الموجز الذي نقدمه هنا فيه خلاصة المبادىء الأساسية لنظرية المثل عند أفلاطون ، بدون نظر إلى هذه التغيرات ، لأن مرادنا ليس البحث في هذه المسألة بدون نظر إلى هذه العرض الأولى لمشكلة جديدة .

ثانيهما — وهو أقل أهمية من أولها — أن ثمة تأثيراً عيقاً صدر عن الفيلسوفين ، إن مباشرة وإن بطريق غير مباشر . فمع كل المقاومات التى ووجه بها هذا التأثير العميق ، إلا أنه يبقى فعلا أن على يديهما أثيرت للموة الأولى وتميزت ووضعت بوضوح أهم

المشكلات التي شغلت بها الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، وبصورة ظلت باقية وإن تغيرت الألفاظ والمصطلحات الفلسفية .

يجب أولا أن نضع هذه المشكلة ؛ أكنط محق فى اعتقاده أنه نقل الفكرة إلى الحجال النظرى فى حين أن أفلاطون وضع المثال فى الحجال العملى ؟ ثم ما هو الفرق بين خصائص المثال الأفلاطونى والفكرة الكنطية ؟

فيما يختص بالمسألة الأولى الجواب: لا ونعم . فهذا صحيح ، ولكن إلى حد معين .

المثال الأفلاطوني هو في نظر كنط ، قبل كل شيء ، مثال عملى ، صورة حددها العقل قسراً لتكون معيارا للعقل الخلق. (١٣١) وهذا صحيح في المرحلة التي شرع فيها أفلاطون يشيد مذهبه. أي أن هذا المفهوم ليس صحيحاً إلا في حدود أنه لا ينصب إلا على مرحلة الشروع ، بيد أنه يمتد إلى أبعد كثيرا من المرحلة الأولى من أطوار المذهب .

فمنذ البداية ليس لدى أفلاطون إلا مشكلة واحدة ، هي خير المدينة الذي يقودنا إلى خيركل امرىء بوصفه جزءا متكاملا من

هذه المدينة . وجميع تطورات وتحديدات الفلسفة الأفلاطونية تخرج من هذا الوضع الأول والأساسي لهذه المشكلة الخلقية (١٣٢).

وبين بذاته أن أفلاطون رأى بوضوح عجز الأخلاق فى زمنه ذلك العجز الذى ضخمه وجسمه السوفسطائيون . ومن ثم تولد لديه الشعور با كتشاف الطبيعة الخاصة لكل شىء وتأسيس معنى الواقع الحقيقى . وهكذا شعر أفلاطون أن المهمة التى تفرض نفسها هى اكتشاف علم كامل ويقينى ، من حيث أن يقين كل الأحكام الخلقية يفترض فحصا لطبيعة التفكير الصحيح ، ولا سيما التفكير العلمى المقضمن بوجه خاص فى الرياضة .

وأين يلتمس هذا العلم الذى ينقذ الفرد والمسلم الذي وراء العالم المزيف . وبعبارة أخرى ، فيما وراء العالم المحسوس .

إن الحس يتغير بتغير الأفراد وتغير أحوال كل فرد . إذن نظرية بروتاغوارس صحيحة : أن الإنسان مقياس جميع الأشياء ، وكل شيء بالنسبة لكل واحد على ما تبدو له . وهذه النظرية إن هي إلا الصيغة المبسطة : لا شيء موجود ، والكل في صيرورة . هي الصيغة التي نودي بها منذ هومير وهزيود : لا شيء واحد ، ولا

محدد، ولا موصوف على أى وجه كان . فليس موجوداً سوى النقلة والحركة والخليط المتبادل : لا شىء موجود، فهو دائماً في صيرورة (١٣٣٠).

ولكن المعرفة لا يمكر أن بكون موضوعها الحسى المكون من انطباعات حسية غير ثابتة وهي على الدوام نسبية ومتغيرة بحسب الأشخاص والظروف. فلابد للعلم من موضوعات مطلقة. ولهذا وفق أفلاطون بين هرقليط و پارمنيد، ووفق في نفس الوقت بين سقراط و بروتاغوراس، فأقام الوحدة الدائمة للمعنى المجرد موضوعاً لعلم معصوم من الخطأ، في مقابل الكثرة المتغيرة التي يكشف عنها إدراك الحواس متأرجحة غير يقينية. لقد نبذ أفلاطون المظاهر الحسية وأقام الواقع الحقيقي في المثال.

هذا هو المضمون الجوهرى لما يسميه أفلاطون « نظرية المثل » أو « الصور » ، فسيان استخدمنا هذا اللفظ أو ذاك .

ونتيجة لهذا كله أن كنط على حق ، من جانب ، لأن المشكلة الأساسية عند أفلاطون هي المشكلة الخلقية ، وهي الميراث الحق عن سقراط.

ولـكن كنط ليس على حق ، من جانب آخر ، لأن أخلاق أفلاطون وضعت للمرة الأولى فى مشكلة أخرى هى مشكلة إمكان العلم عموما ، ولذا كانت المثل الخلقية والماهيات الزياضية فى مستوى واحد من الحقيقة الواقعية (١٣٤). وفضلا عن هذا ، فإن الفكرة عند كنط نفسه _ كا بينا _ لا تقتصر على الاستخدام النظرى ، بل تعمل أيضاً على الصعيد العملى. بيد أن هذا لا يعنى — وكنط نفسه لا يقبل هذا — أن الجانب التأملي للفكرة قد تقوض . وبعبارة أخرى أنهما وجهان مختلفان لمستوى واحد .

وتبقى المسألة الأخيرة التي تخص الفرق بين خصائص الفكرة الكنطية والمثال الأفلاطوني.

المثال عند أفلاطون له وجه منطقى ووجه آخر ميتافيزيقى . والوجه الأول ارتقى من المظاهر الحسية إلى المثال العام الذى يعبر عن وحدتها الكلية ، ثم يقارن المثل المختلفة ليربطها بالقوام المثالى الأخير الذى يعد قاعدتها المشتركة . والعملية هنا تجريد لأنواع وأجناس يمضى فى سبيله حتى يصل إلى الجنس الأعلى . فالمثال مهذا للعنى مجرد مساوق للفكرة فى استخدامها المنطقى لدى كنط ، فيا عا أن كنط بعد الفكرة قائمة بتوحيد معارف الفهم الموصول إلى المنسق تام وكامل .

والمثال الميتافيزيتي عند أفلاطون من مستوى آخر . فالواقع أن أفلاطون يقول مع هرقليط أن المظاهر هي التغير بمينه ، ويقول مع يارمنيد بتضارب التغير والوجود . بمعنى آخر كان أفلاطون ينادى بأن المثل أنماط الأشياء نفسها متقومة فى ذاتها وأبدية . وما على العقل البشرى إلا أن يتأملها ، ولكنه لا يشارك في تكوينها . ومن ثم فالمثال يختلف عن الفكرة الكنطية من حيث أنه أسمى من أن يتسنى لأى موضـــوع من معطيات التجربة أن يطابقه ، ولكن ليس معنى هذا أنه وهم محض ، لأن له واقعًا موضوعيًا مستقلا عن العقل البشرى . وهذا يعرض نفسه على فكرنا بخاصة الضرورة والرسوخ ، فلا يبدو لنا مستقلا عنا أو خارج الذات المفكرة شأن الموضوعات الحسية ، وذلك بؤدى بنا إلى وضع المثال فى عالم معقول ، حاضرا أمام أنظارنا الفكرية حضور العالم المنظور أمام الحواس. ولكن الفكر عندما يستدبر الموضوعات المحسوسة والمظاهر المتغيرة ، بتصل بالمثل والماهيات الثابتة والحةائق الأبدية . وهذا ما نجده مثلا عندما نقرأ فيدون ، وبذلك يكون المثال مفارقا ومحايثًا في آن واحد •

أما عند كنط فالفكرة تكف عن أن تكون مفارقة وخارج

مجال العقل، فهى محايثة فحسب، لأنها قدرة على البناء، وأداة للتفكير، ومجرد مفتاح للتجارب المكنة.

وهكذا ، بفضل الفكرة ، لا يوجد الموضوع إلا بالنسبة للذات. فليس الموضوع إلا خواص مشتقة ، أما خواص الذات فهى منشئة أو أصيلة . وبالتالى فكل وحدة البناء التى تخص الموضوع وعالم الموضوعات إنما هي وحدة لايمكن أن تكون كافية لذاتها ، وتحيل على وحدة منشئة وأصلية ، وهذه هي الصيغة الكنطية الشهيرة في لا نعرف قبليا عن الأشياء إلا ما نضعه فها بأنفسنا » .

والإنسان، في نهاية الأمر عند أفلاطون، مشاهد لا عمل له إلا تأمل المثل في عالم وراء العالم المحسوس. أما عند كنط فالإنسان إله، بيد أنه إله ناقص، لأنه محتاج كي يخلق عالم ظواهره إلى المعطيات الخارجية.

تذبيه

كلا تعلق الأمر بأحد مؤلفات كنط ، لن نشير إلى اسم المؤلف . والاختصارات الأساسية المستخدمة لهذه المؤلفات الكنطية هي :

١ — نقد العقل الخالص:

مطبوعة جيبر سنه ١٩١٢

من ترجمة بارتى فى جزئين = ن . ع . خ

٧ - نقد العقل العملي:

ترجمة بيكافيه سنه ١٩٤٩ =ن . ع . ع

٣ – نقد الحكم

ترجمة جيبلان سنه ١٩٢٨ = ن . ح

٤ — مقدمة مسهبة لكل

ميتافيزيقا مستقبلة .

ترجمة جيبلان سنة ١٩٤١ = م . ك . م . م

١ - ن . ع . خ - ١ ص ٨

٣ - الصدر السابق - ١ ص ٣٢

٣ – المصدر السابق ح ١ ص ٨

٤ -- المصدر السابق ح ١ ص ١٢٦

امیل بوترو: فلسفة کنط ص ۱۹

۲ – ن، ع، خ ۱ ص ۱۲۳

٧ - المصدر السابق ح ١ ص ٢١

٨ - المصدر السابق ء ١ ص ١٨ -- ٢٢

٩ - المصدر السابق ١٠ ص ٥٥

١٠٠ - المصدر السابق ١٠ ص ٩٥

11 — المصدر السابق ح ١ ص ٩٨

١٢٠ - المصدر السابق - ١ ص ٩٥

١١١ - المصدر السابق ح ١ ص ١١١

18 - المصدر السابق ء ١ ص ١٣٠ - ١٣٣

١٥٠ — المصدر السابق ح ١ ص ١٤١

۱٦. « هناك صورتان خالصتان للحدس الحسى ، هما مبدمان
 المعرفة القبلية ، أعنى المكان والزمان » المصدر السابق - ١

ص ٣٣ . وعرض المعنيان المجردان للزمان والمكان يحمل اسم « الاستطيقا المفارقة » المسمى مفتاح أعمال كنط .

١٧ - المصدر السابق - ١ ص ٣٩

۱۸ - «إننا إذا لم نجعل من المكان والزمان صورتين موضوعيتين لكل الأشياء ، لم يبق أمامنا إلا أن نجعل منهما صورتين ذاتيتين لطريقه حدسنا ، إن باطنا وإن خارجا ، هذا العالم يسمى المحسوس لأنه ليس منشئا ، أى بحسب مايكون وجود موضوع الحدس معطى عن طريقه (مثل هذا الضرب من المعرفه _ على قدر ما نستطيع أن نحكم - لايتسنى إلاللكائن الأسمى) بل يتوقف على وجود الموضوع ، فهو بالتالى ليس مكنا إلا بقدر ما تتأثر به قابلية الامتثال الذاتيه » ن ، ع ، خ ،

- ۱۹ المصدر السابق ۱۰ ص ۸۰ ۸۱
 - ٧٠ المصدر السابق ح ١ ص ١٠٤
 - ٧١ المصدر السابق ١٠٠ ص ١٠٤
- <u>۲۲ المصدر السابق ۱ ص ۱۵۲ ۲۴</u>

۲۳ - الصدر السابق - ۱ ص ۲۵۹

۲۶ — المصدر السابق د ۱ ص ۱٤٠ — ۱٤٢

٢٥ — المصدر السابق - ١ ص ١٤٢ — ١٤٣

٣٦ - « جميع المعانى الحجردة، مهما بلغت من القبلية، تتعلق بحدوس تجربية ، أى بمعطيات تجربة ممكنة . وبدون هذا لاتكون لما أدنى قيمة موضوعية ولاتكون إلا من ألا عيب الخيلة » المرجع السابق - ١ ص ٣٤٦ وأيضاً هذا النص : « ومن الضرورىأن نجعل المعنى الحجرد محسوساً،أى أن نشير إلى موضوع ينطبق عليه في الحدس ، فبدون هذا لن يكون للمعنى المجرد أى معنى، أى لا يكون مغزى » المرجع السابق - ١ ص ٣٤٦ .

۲۷ — المصدر السابق ۔ ۱ ص ۲٤٧ — ۲٤٨

۲۸ — يظن بعض المؤلفين أن هناك فرقاً بين استخدام لفظ « الشيء فى ذاته » وبين لفظ « نومين » فمثلا رينولد أقام بين الشيء فى ذاته والنومين تمييزاً جذريا من حيث أن النومين قانون بمقتضاه يجب أن نعمل على اقامة نظام موضوعات التجربة ، فى حين أن الشيء فى ذاته موضوع غير ممتثل . ولكنى الأجد أى فرق الشيء فى ذاته موضوع غير ممتثل . ولكنى الأجد أى فرق

بينهما على ضوء قراءة كتب كنط، ولاسيما الفصل الخاص بالتمييز بين الظواهر والنومينات في نقد العقل الخالص، ويستخدم كنط اللفظين بنفس المعنى. يضاف إلى هذا أن كنط ليس على الدوام بالغ الدقة في مصطلحاته.

<u> ۲۷ — المصدر السابق - ۱ ص ۲۷</u>

٣٠ ــ المصدر السابق ١٠ ص ٢٠٢

۳۱ ــ «أسمى احبالياً المعنى المجرد الذى لا ينطوى على تناقض ، ولكنه كتحديد للمعانى المجردة المعطاة يرتبط بمعارف أخرى لا يمكن معرفة حقيقتها الموضوعية بأى حال من الأحوال ، والمعنى المجرد للنومين ـ أى لشىء ينبغى ألا نتصوره كموضوع للحواس بل كشىء في ذاته ـ ليس متناقضاً ، لأن من المكن التأكيد أن الحساسية هي النوع الوحيد الممكن من الحد س . ثم إن هذا المعنى المجرد ضرورى كيلا نوسع الحدس الحسى فنعده إلى الشىء في ذاته . المرجع السابق ح ١ ص الحسى فنعده إلى الشىء في ذاته . المرجع السابق ح ١ ص

۴۲ — المرجع السابق - ۱ ص ۲۵۲

٣٣ - المرجع السابق ح ١ ص ٢٧

٣٤ - م.ك.م.م ص ١٧٥

٣٥ — المرجع السابق ص ١٧٠

٣٦ - ن . ع . خ - ١ ص ٢٨٩

٣٧ — « النطق لا يتصل مطلقا بالتجربة مباشرة ، بل بالفهم ، أى بما فيه من المعارف المتباينة التي تنصب عليها قبليا — بو اسطة معان مجردة معينة _ وحدة يمكن أن نسميها معنوية ، وهي محتلفة أساساً من الوحدة التي يمكن استمدادها من الفهم » . المرجع السابق ح ١ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

۳۸ - « هذه القوة الأخيرة (النطق) هي أسمى ما لدينا لتناول مادة الحدس ورد التفكير إلى وحدته العليا » المرجع السابق مادة الحدس و ۲۸۷

۲۹ - المرجع السابق م ۱ ص ۲۹۷

٤٠ المرجع السابق ح ١ ص ٢٨٨

٤١ – المرجع السابق - ١ ص ٢٩٠

٤٧ — المرجع السابق = ١ ص ٢٩٣

٤٣ — المرجع السابق ح ١ ص ٢٩٣

٤٤ — المرجع السابق - ١ ص ٢٩١
 ٥٥ — المرجع السابق - ١ ص ٣٠٣
 ٣٠٥ — المرجع السابق - ١ ص ١٥٠
 ٤٧ — المرجع السابق - ٢ ص ١٥٠

« وحدة المبادى ، هذا ما يستلزمه العقل لكى يجعل الفهم متوافقا مع ذاته ، كما أن الفهم يخضع لمسان مجردة تباين الحدوس ، وبذلك يربط بينها . ولكن مثل هذا المبدأ . . ليس إلا قانوناً ذاتياً لهذا الاقتصاد في استخدام كنوز فهمنا مؤداه رد جميع المعانى المجردة بوجه عام إلى أقل عدد ممكن . » المرجع السابق - ١ ص ٢٩٢ .

وثمة أيضا هذا النص: إنه (النطق) لا يبدع المعانى المجردة بل يرتبها فحسب ويبث فيها تلك الوحدة التي يمكن أن تتاح لها في أقصى امتداد بمكن لها ، أى إزاء مجموع السلاسل وهو ما لايصل الفهم إليه » الموجع السابق - ١ ص ١٠٠

١٦٥ — المرجع السابق ء ١ ص ١٦٤ — ١٦٥

۲۸۹-- ۲۸۰ س ۲۸۹-- ۲۸۹

١٥ — المرجم السابق ح ١ ص ٢٩٧ — ٢٩٨

٥٢ — الرجع السابق - ١ ص ٢٩٨

۵۳ - المرجع السابق - ۱ ص ۳۰۱ - ۳۰۲

es — م ، ك ، م ص ٧ ١٠٨ — ١٠٨

00 - ن . ع . خ ح ۱ ص ۱۲۱ - ۱۲۲

٥٦ — المرجع السابق حـ ١ ص ١٤٥

٥٧ – المرجع السابق - ١ ص ١٦٣

١٦٤ — المرجع السابق - ٢ ص ١٦٤
 ٦٠ — المرجع السابق - ٢ ص ١٦٤
 ٦١ — الموجع السابق - ٢ ص ١٦٤

١٢ - لدى كنط ضربان من الوحدة : وحدة تقنية ووحدة تنظيم المعرفة . أما الوحدة التقنية فتخرج من الرسم التخطيطى الذى « لا يتكون على حسب فكرة ، أى غاية رئيسية للعقل ، بل يتكون تجربيا وفق أمور عرضية » . والوحدة الثانية « تنتج من فكرة حيث يقدم العقل قبليا الغايات ولا يصل إليها تجربيا » المرجع السابق ح ٢ ص ٢٧٣

٦٣ — الموجع السابق - ١ ص ١٦٨

75 — « الاستنباط الترنسندنتالي لكل أفكار العقل النظري ، لا بما هي مباديء منشئة تجدى في مد معرفتنا إلى موضوعات لا تستطيع التجربة أن تعطينا منها شيئا ، بل بما هي مباديء تنظيمية للوحده التركيبية للعناصر المتباينة للمعرفة التجريبية بوجه عام » المرجع السابق ح ٢ ص ١٦٨

٦٥ — المرجع السابق حـ ٢ ص ١٧٤

٦٦ — المرجع السابق - ١ ص ٣٨٥

٧٧ – « أفكار العقل الخالص لا يمكمها البتة ـ بذاتها ـ أن تكون جدلية ، وسوء استخدامها وحده يمكن أن ينجم عنه مظهر خادع ، إذ أنه مستحيل على هذه المحكمة العليا

لكل حقوق وكل مزاعم تأملنا أن تنطوى هي نفسها على أوهام وشراك أصيلة فيها » المرجع السابق - ٢ص ١٦٧

۱۸ - المعانى المجردة للواقع والجوهر ، بل والضرورة فى الوجود ليس لها - خارج الاستخدام الذى به تجعل المعرفة التجربية لموضوع ما ممكنة - أى معنى يحدد موضوع آخر » المرجع السابق - ٢ ص ١٧٧ وهذا النص أيضاً : « إذا نحن ألقينا النظر على الموضوع الترنسندنتالي لفكرتنا، لرأينا أننا لا نستطيع أن نفترض وجوده فى ذاته بمقتضى المعانى المجردة للواقع ، والجوهر ، والعلية ، من حيث أن هذه المعانى المجردة ليس لها أدنى انطباق على شىء تتميز تماماً عن العالم المحسوس » . المرجع السابق - ٢ ص ١٧٧

٦٩ — المرجع السابق ج ١ ص ٣١٦ -- ٣٢١

٧٠ — المرجع السابق - ١ ص ٣٣٩

٧١ – المرجع السابق - ١ ص ٣٤٣ – ٣٤٤

٧٧ — المرجع السابق - ١ ص ٣٤٣

٧٣ -- المرجع السابق- ١ ص ٣٤٦

٧٤ -- المرجع السابق- ٢ ص ٥٠١ – ١٠٨

١٨٠ - المرجع السابق ح ٢ ص ١٨٠
 ٢٧ - المرجع السابق ح ٢ ص ١٨٢
 ٢٧ - المرجع السابق ح ١ ص ١٨٨
 ٢٨ - المرجع السابق ح ٢ ص ١٨٢

٧٩ — المرجم السابق ح ٢ ص ١٧٥ ــ ١٧٨

م. — ينبغى أن نذكر هنا ما أورده كنط فى كتابه « العمل الأخير» (الذى نشر بعد وفاته): « وجهة النظر العليا للفلسفة الترنسندنتالية فى نسق (مذهب) فـكرتى الله والعالم والذات التى توحد هذين الموضوعين فى الـكائن المفكر فى العالم»: الله والعالم، وما يوحدها كليهما فى نسق واحد، هو المبدأ المفكر الذى للانسان فى العالم». « الله والعالم ها موضوعات الفلسفة الترنسندنتائية، وهناك الإنسان المفكر: الذات التى تربطهما فى قضية. » _ ر . دافال : ميتافيزيقا كنط ص ٣٨٥.

٨١ – « تعلمنا التجربة أن الشيء كذا أو كذا ، ولكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون على غير هذا النحو . فإذا وجدت أولا قضية لا يمكننا أن نقصورها إلا ضرورية ، فهى حكم

قبلى . وثانياً لا تضفى التجربة البتة على أحكامها كلية حقيقية أو صارمة .. فاذا تصورنا حكماً كلياً صارم الكلية ، أى أنه يرفض كل استثناء ، فهذا الحكم ليس مستمداً من التجربة إطلاقا .. فالضرورة والكلية المطلقة مما إذن الآيتان اليقينيتان لكل معرفة قبلية ،والاثنتان في ذاتهما لاتفترقان» ن ع . خ ح 1 ص ٣٩.

۸۲ — المرجع السابق ح ۱ ص ٤٤ _ ٥٥

۸۳ — الرجع السابق ۵ ۲ ص ۱۹۶

٨٤ — المرجم السابق حـ ٣ ص ١٩٦

٨٥ — المرجع السابق - ١ ص ١٩

٨٦ — المرجع السابق ح٢ ص ٢٠١ — ٢٠٠

۸۷ — « العقل الخالص بأسره لا يحتوى — فى استخدامه التأملى الخالص — حكماً واحداً تركيبياً مباشراً بواسطة المعانى المجردة . فهو عاجز عن إصدار أى حـكم تركيبى بطريق الأفكار ، له قيمة موضوعية » المرجع السابق ح٢ص٢٠٠

🗚 — « تحت حـكم المنطق لا ينبغى لمعارفنا بوجه عام أن تـكون

أشتاتاً ، بل نسقاً ، وبهذا الشرط فقط تستطيع معارفنا أن تساند وتؤيد غايات النطق الأساسية . وأعنى بالنسق وحدة المعارف المقباينة تحت فكرة . » المرجع السابق ح٢ص٧٧٧

٨٩ – المرجع السابق ١٠ ص ٥٥

• • - المفصود حالياً بالقصورية (ايدياليزم) الانجاء الفلسني القائم على رد الوجود كله إلى التفكير ، بأوسع معانى كلمة التفكير . « فألقصورية تقابل بهذا المعنى الواقعية الوجودية (أنطولوچية) التى تقول بوجود مستقل عن التفكير) لالاند: المعجم الفنى والنقدى للفلسفة ص ٣٠٠

۱۱ – يلح كنط هنا على التمييز بين الاثنين من حيث أن المظهر ليسا غير متضمن في الحمكم : « الواقع أن الحقيقة أو المظهر ليسا في الموضوع من حيث هو مدرك ، بل في الحمكم الذي نحمله على هذا الموضوع نفسه ، من حيث هو متصور . فإذا استطعنا إذن أن نقول حكماً لا تخدعه الحواس ، فلان الحواس لاتحكم البتة ، وبالتالي فني الحكم فقط ينبغي أن نضع الحقيقة أو الخطأ ، وبالتالي المظهر الذي يدعونا إلى

الخطأ . » ن.غ.خ ، ح ١ ص ٢٨٣ . م م ص ٥٣ . - م ص ٩٢ .

٩٣ - « المكان يمكن أن نعرفه قبليا بكل محدداته لأنه -- شأنه في ذلك شأن الزمان - موجود فينا قبل كل إدراك حسى أوكل تجربة، من حيث هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل كل حدس حسى ممكناً ، وبالتالي جميع الظواهر أيضاً . ويترتب على هذا أن الحقيقة ما دامت قائمة على قوانين كلية وضرورية هي بمثابة معاييرها ، فالتجربة عند بركلي لا يمكن أن يكون لها معايير للحقيقه ، لأنه لم يمنح ظواهرها أساساً قبلياً . ومن ثم لا تكون إلا وهماً . أما عندنا (أى عند كنط) فالأمر بالعكس ، لأن المكان والزمان يفرضان قبليا على كل تجربة ممكنه فانونها الذي يقدم أيضا المعيار اليقيني لتمييز الحقيقة فيها من الوهم » م، ك م، م، ص ١٧١ -- ١٧٢

٩٤ - «التجربة الداخلية نفسها ليست ممكنة إلا بطريق غير مباشر،
 أى بطريق التجربة الخارجية » وهذه الجملة تقضمن أن
 القبلية ن . ع . خ ، ح ١ ص ٣٣٣ لست مطلقة من جميع

وجهات النظر لأنه يبقى مفهوما أنها لا يمكن أن تمارس. إلا فى معطى . فما من موضوع يمكن أن نفكر فيه إلا إذا كان معطى من قبل ذلك .

•٩ - ن . ع . خ . ح٢ ص ٢٤٩

٩٦ - نفس المرجع - ٢ ص ٢٥١

۱۷ — «العقل لا يتلقى ـ بسبب ذلك ـ الامتداد فى المعرفة النظرية ،
 بل الامكان فحسب ، الذى لم يكن من قبل إلا احتمالاً فصار تقريريا ، وهكذا يرتبط الاستخدام العملى للعقـل.
 بعناصر العقل النظرى » . ن . ع .ع ـ ص٣

٩٨ - ن ، ع . خ ١٥ ص ٢٤

۲۹ س . ع . ع ص ۲۹

١٠٠ — المرجع السابق ص ٢٩

ا ۱۰۱ — لقد تصورنا الارادة ، من حيث يمكن أن تكون محدَّدة باعتبارها منتمية إلى عالم معتمول ، وبالتالى يكون صاحب تلك الإرادة (الانسان) منتمياً إلى عالم معقول صرف » ن . ع . ع ص ٥١٠

١٠٠٠ المرجع السابق ص ١٠٩ – ١١٠

السبية ... و بمقتضى طابعه التجربي يكون الشخص -- من حيث هو ظاهرة _ خاضعا لكل القوانين التي تحددالنيا أنج طبقا لعلاقة السببية ... و بمقتضى طابعه المعقول ينبغى للشخص نفسه أن يكون متجرراً من كل تأمير للحساسية ومن كل تحديد بواسطة الظواهر.. و بالتالي يكون هذا الكائن الفعال ممثلا في أفعاله المستقلة الحرة من كل ضرورة طبيعية وهكذا تلتق الحرية والطبيعة معاً وبدون أى تناقض في الأفعال نفسها ، الحرية والطبيعة معاً وبدون أى تناقض في الأفعال نفسها ، بحسب مانقربها من عللها المعقولة أو من عالها الحسية . »

108 - إذا اعترفنا، قبل القانون الخلق _ بموضوع أبا كان تحت اسم الخير ، مبدأ محدداً للارادة ، وإذا استخرجنا منه بعد ذلك المبدأ العملى الأسمى ، فسيقودنا ذلك دائما عند ثذ إلى إكراه ، ويجرد المبدأ الخلق من معناه . » ن . ع . ع ص ١١٧

140 — المرجع السابق ص ١٢٠

١٠٩ — المرجع السابق ص ١٢٢ ـ ١٢٣

١٠٧ — المرجع السابق ص ١٣١ ـ ١٣٣٠

١٠٨ — المرجع السابق ص ١٣٣ ــ ١٣٥

١٠٩ — المرجع السابق ص١٤١

١١٠ - المرجع السابق ص ١٤٣

١١١ -- الرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٦

المجردة واقعية، وأن لها موضوعاتها الحقيقية المكنة، وبما المجردة واقعية، وأن لها موضوعاتها الحقيقية المكنة، وبما أنه لا شيء يعطى لنا من هذا الطريق فيها يتعلق بحدس هذه الموضوعات، فليست هناك أي قضية تركيبية ممكنة بهذه الواقعية المعترف لها بها. وبالتالي لا يساعدنا هذا الكشف في شيء على مد معرفتنا من وجهة النظر التأملية» ن ع ع ص ١٤٤٠

١١٣ - المرجع السابق ص ١٤٥

۱۱٤ – ن . ح ص ۲۳۲

١١٥ - ﴿ إِنَّ الشَّيَّ مِن حيثُ هُو غَايَةً طَبِّيمَيَّةً لَاتَّكُونَ أَجِزَاؤُهُ

ممكنة إلا من حيث علاقتها بالمجموع ، لأن الشيء نفسه غاية ، وبالتالى فهو متضمن تحت معنى مجرد أو فكرة ينبغى قبليا أن تحدد كل ما يجب أن ينطوى عليه » المرجع السابق ص١٩٠

.١١٦ — المرجع السابق ص ١٩٣

١١٧ – المرجع السابق ص ١٨٠

١١٨ – المرجع السابق ص ١٨٩

111 — المرجع السابق ص ١٩١

۱۷۰ -- « الحكم بوجه عام هو قوة تعقل الجرئى من حيث هو متضمن فى الكلى . فإذا كان الكلى معطى ، فالحكم الذى يخضع له الجزئى حكم محدد . وإذا كان الجزئى وحده هو المعطى، وإذا كان على الحكم أن يعثر على الكلى ، فهو عاكس فحسب » المرجع السابق ص٧ . وهذا هو السبب فى أن جميع الأحكام الفائية _ عند كنط _ ينبغى أن تكون عاكسة .

١٢١ - المرجع السابق م ٢٧٩ - ٢٣٣

الإنسان هو الغاية الأخيرة للطبيعة ، وبدونه لا يتم قيام سلسلة الغايات الخاضعة بعضها لبعض أ. فني الإنسان ، وفي الإنسان فحسب ، بوصفه ذاتاً للخلقية يمكن أن يوجد التشريع غير المشروط بالنسبة للغايات التي تجعله وحده قادراً على أن يغدو الغاية الأخيرة التي تخضع لها الطبيعة جمعاء خضوعاً غائياً » المرجع السابق ص٢٤٥

١٢٣ – المرجع السابق ص٢٥٨

١٧٤ — ن . ع . خ - ٢ ص ٢٤٩

۱۲۰ – « أعنى بالنسق وحدة المعارف المتباينة تحت فكرة . هذه الفكرة هي المعنى الحجود العقلي الصورة كل حيث فلك العناصر المتباينة ووضع الأجزاء كل فيما يخصه محددة قبلياً » المرجع السابق ص٢٧٢

١٢٦ — المرجع السابق ص ٢٧٣

١٢٨ — ج. مارشال : منطلق الميتافيزيقا ح ٤

١٣٨ -- « الملاقة فعل لتلقائية القوة الممتثلة . وبما أنه بجب أن نسمى هذه التلقائية فهماً ... فكل علاقة فعل للفهم.

وسنطلق على هذا الفعل اسماً مشتركاً هو التركيب، كى ننبه الأذهان بهذه القسمية إلى أننا لا نستطيع امتثال شيء من حيث هو مرتبط فى الموضوع من غير أن نكون نحن أنفسنا قد ربطناه من قبل فى الفهم ... ومن اليسير أن نلاحظ هنا أن فك الأجزاء المركبة ، أى التحليل ، الذى يبدو ضد التركيب، يفترض فعل التركيب، لأنه حيث لم يربط الفهم شيئا لن يكون فى مقدوره أن يحله » ن.ع.خ.

١٢٩ – المرجع السابق - ٢ ص ٢٧٣

١٣٠ - ب . ديهم : النظرية الفيزيائية ص ٢٦٣

۱۳۱ – «كان أفلاطون يجد على الخصوص مثلا في كل ما هو على ، أى فيما يقوم على الحرية »ن.ع .خ - ١ص ٢٩٨.

١٣٢ - أ . دييس . محاضرات عن أفلاطون ص ٦٣

١٣٣ - المرجع السابق ص ٤٣

١٣٤ — يقول ميلهو: وجود المثل من نفس طبيعة وجود الحقائق والماهيات الرياضية » . ج . ميلهو : الفلاسفة الهندسيون الاغريق، ص ٢٦٧ .

الفهرست

صفحا								
1	•	•	•	•	•	•	•	لمة المعرب .
٥	٠	٠	٠	•	•	٠	٠	علان من المعرب
								إعلان من المؤلف
								قدمة: منهج كنط
								_

الباب الأول

التنظيم الصورى للمذهب

۱۷	•	•	•	•	الاول: الحدوس والمقولات	الفصل
٣٠	٠	٠	•	•	الثانى : المنطق • •	>
2	•	٠	•	٠	الثالث : طبيعة الفكرة .	>
٤٤	٠	٠	•	•	الرابع : الفكرة رسما وتخطيطا	•
٥٠	لية	تخطيط	رسوم	هی (الخامس: عمل الافكار منحيث	•
٦٠	•	•	٠	٠	السادس: تعريف الميتافيزيقا	,
٦٨	•	٠	•	•	السابع : التصورية الترنسندنتالية	*

الباب الثانى التنظيم المادى للمذهب

٧٧		•							الأول	
94	•	٠	•	•	•	خائية	كرة ال	: ف	الثانى	,
					ot . 01					
				ت	ب الثاا	البار				
			كنط	هب -	ی لذ	ں نقد:	فحم			
1.0	•	•	•	طی	, الكن	ن الحل	مو بان	: ص	الأول	الفصل
110	•	•	•	•	•	لاطون	ل وأفا	: كنط	الثانى	•
				لراجع	ش وا	الهوامة				
140	•	•	•	•	•	•	•	•	•	تنبيه

رقم الإيداع بدار السكتب ٧٥٧٤ لسنة ١٩٧٤

LE SYSTEME DE KANT

MOURAD WAHBA